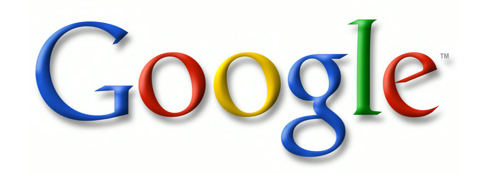






Neue

Kritik der Vernunft

von

Jacob Friedrich Fries.

Erster Band.

Heidelberg,
bey Mohr und Zimmer.
1807.

Neue

Kritik der Vernunft

von

Jacob Friedrich Fries.

Erster Band.

Heidelberg,
bey Mohr und Zimmer
1807.

Vorrede.

Den Zweck dieser Schrift bezeichnet nahe genug schon ihr Titel, und das nähere noch habe ich in der Einleitung gesagt. Ich übergebe der öffentlichen Beurtheilung die Frucht lange geprüfter und oft wiederhohlter Untersuchungen. Wie bald wird sich aber der wohl finden, der so weitläuftige, trockne und schwierige Untersuchungen genau zu fassen verlangt? Vielleicht früher als es jetzt scheinen möchte! Wir stehen auf einem Standpunkt der philosophischen Ausbildung, wo der anziehende Vortrag in der Philosophie einen um so größern Sieg davon getragen hat, indem es ihm gelungen ist, zugleich die Maske schwerer und strenger Wissenschaftlichkeit vorzunehmen. Dieser Schmuck ist aber doch kein gesundes Eigenthum unsers Lebens, sondern überall fremde Nachahmung, und eben des-

*

halb kann es nicht fehlen, daß er sich nicht bald in elegante Oberflächlichkeit und mystischen Unsinn zertheilt.

Meine Fortsetzung vorzüglich der Aristotelischen und Kantischen Untersuchungen hat ihren Werth nur in den strengsten und engsten Forderungen der Wahrheit. Wenn es nicht eine von aller Mythologie verschiedene Philosophie als strenge Wissenschaft giebt, welche uns rein aus der Spekulation deutlich wird, in welcher sich alle einzelnen Grund- und Lehrsätze nachzählen lassen, wo es für jeden einen bestimmten Ort und eigne Rechtfertigung giebt, wie in reiner Mathematik, und wenn es nicht ein eignes Interesse hat, diese Wissenschaft so zu bearbeiten: so müssen wir unsre Bemühungen ganz verloren geben. Aber es hat darum eben keine Noth, die Geschichte der Philosophie bürgt uns hinlänglich dafür, (wenn ich mich gleich nicht dabey aufhalten will, die Wichtigkeit der Kenntniß wissenschaftlicher Formen nachzuweisen,) daß der Faden dieser Untersuchungen, so oft man ihn auch fallen ließ, um nur nach Ausschmükkungen und Anwendungen zu greifen, doch jedesmal bald wieder aufgenommen wird.

Wir wollen also gleich der Mathematik weder die Frömmigkeit noch die Gelehrsamkeit zum Vorwande nehmen, um uns Gehör zu verschaffen, sondern einzig auf Wahrheit ausgehen.

Jene bunte, zierliche Rede von der Philosophie hingegen gleicht den sieben magern Kühen im Traume des Pharao, so oft sie das Fett der Phantasie verschlingen mag, steht sie doch am Ende immer wieder da als trockene magere Logik. Was hilft es das dürre Sparrwerk der Einerleyheit und Verschiedenheit lateinisch auszudrücken, und mit grünen Blumenkränzen zu verdecken, die da nicht wurzeln können, welche der erste Sonnenblick welkt, und der nächste Windstoß wieder zerstreut? Die Mühe ist vergebens, eine behagliche Hütte für Menschen damit zurecht zu decken, geschweige denn einen Tempel für Götter. Dieser Schmuck in Darstellung und Sprache kann nur dem wichtig scheinen, welcher der trocknen Wahrheit und seinem Enthusiasmus nicht recht zutraut, daß er Probe halten wird. Wir fürchten das nicht. Wohl, dem gemeinen Haufen mag man den bittern Trank seiner Apotheose mit irgend einem Syrup versetzen,

daß er ihn nur an die Lippen bringe; mühe sich dann, wem's der Mühe lohnt, diesen im Helldunkel mystificirter Gefühle die Wahrheit schauen zu lassen, wie zitirte Geister. Wer aber der Wissenschaft kundig ist, der wird überall hell sehen wollen, und sich vor keiner Klarheit fürchten.

Einleitung.

Der Geist der Zeit ist es, der in unsrer Geschichte lebt und sich verwandelt, er ist der mächtige Beherrscher jedes Einzelnen, denn nur von ihm wird jeder genährt und groß gezogen, nur von ihm hängt es ab, ob kleine Kraft das Größte wirken oder die größte unbemerkt erdrückt bleiben soll, und doch ist es wieder im Kampfe mit ihm, wo sich messen muß, wer für Bildung des Geistes arbeiten will. Das gilt vor allem der Selbstthätigkeit der Vernunft im Philosophiren.

Ein jeder wird von der öffentlichen Meinung seiner Zeit gebildet; sie leitet seinen Gedankengang ein, und auch noch fortwährend drängt ihn fremde Meinung unbewußt, bald weil er ihrem Interesse schmeicheln oder wenigstens folgen, bald weil er ihr vielleicht auch durch Widerspruch imponiren, bald endlich nur, weil er von ihr verstanden werden will — zum Theil immer nach einem Ziele hin, wie es im Geist der Zeiten vorbereitet lag. Vor allem aber die Wirkung! Wo jetzt ein Funken alles weit und breit in Flammen setzt, da langt ein andermal die stärkste Gluth nicht hin, um fort zu zünden. Das Interesse des Augenblicks entscheidet hier alles.

So ist denn auch in der Philosophie eine öffentliche Meinung als Geist der Zeit, welche das Interesse des Augenblicks bestimmt, und jedem Denkenden die Richtung anweist. In diesem Geiste der Zeit liegt ein Grundurtheil über das, was Philosophie leisten soll, er trägt die ganze philosophische Bildung des Zeitalters mit ihren Vorzügen und Fehlern. Er bestimmt die Grundvorurtheile der Zeit, die jedem anerben, der sich nicht durch eigne Kraft davon befreyt; und diese Befreyung ist der schwere Kampf, den wir auf uns haben, wenn wir für die Philosophie wirken wollen.

Die öffentliche Meinung über Philosophie wird jederzeit durch das gebildet, wofür man eben die Philosophie für gut hält. Alles Interesse der Philosophie hängt aber an den drey Ideen der Wahrheit, Schönheit und Güte, und es ist das Entscheidende hier, wie ein Zeitalter diese einzeln oder in ihrer Vereinigung auffaßt, nach dem praktischen Bedürfniß der einen und dem theoretischen der andern.

Das erste Bewegende, was einem Zeitalter den Werth der Philosophie bestimmt, liegt darin, wie nothwendig man sie für das praktische Interesse hält, wie sehr man sie für seine Ideen von Recht und Tugend und Religion unentbehrlich achtet, oder wohl auch für das ästhetische Interesse der Schönheit. Hier sehen wir aber die öffentliche Meinung beständig wechseln. Als in der neuern Zeit der Gedanke wieder frey wurde, fieng man sowohl für Religion als Recht an, Zutrauen zur Philosophie zu fassen. Das Ge-

setz der Hierarchie, und der Buchstabe eines positiven Glaubens verlor zuerst seine unbestrittene Gewalt, bis die Gottlosigkeit eines Mode gewordnen Empirismus den Glauben an die gute Sache der Vernunft wieder zerstörte. Länger erhielt sich die öffentliche Meinung für die Philosophie des Rechts, man hoffte mit philosophischen Theorien Staatsverfassungen, mit dem Naturrecht Gesetze zu machen, endlich unsrer Zeit hoffen nur noch die Aerzte durch Naturkunde von ihr zu lernen, und, ohne Geschmack und schöne Kunst zu haben, meinen einige durch Philosophie sie wieder zu gewinnen. Im Erfolg also hat sich Philosophie durch ihr praktisches mehr Feinde als Freunde zugezogen, indem sie mit dem bildlichen und positiven zu leicht in Streit geräth. Ja man wäre wohl lang von aller Spekulation zurückgekommen, wenn das anfangs untergeordnete theoretische Interesse, der Wahrheit nur um der Wahrheit willen, sich nicht immer gleich bliebe, selbst wider Willen stets auf das alte Thema zurückleitete, und wenigstens vorübergehend jede neu aufblühende Jugend wieder anregte; denn es ist das unvertilgbare Bestreben des sich ausbildenden Verstandes die Einheit seines eignen Wesens, als Gesetz in seiner ganzen Erkenntniß gelten zu machen; daher der immer lebendige Geist der Spekulation, welcher überall System und Princip sucht, begründen und erklären will.

Hier müssen wir aber dieses Philosophie erzeugende Bedürfniß unterscheiden von den wirklichen Versuchen es zu befriedigen. Ein aufgestelltes System mit aller seiner

Konsequenz ist doch immer nur das letzte Resultat der Grundmeinungen seines Schöpfers über das Wesen des Philosophirens, und es ist eine schwere Aufgabe in diese Tiefe des Geistes die Fäden des Raisonnements zu verfolgen, wo sich eigentlich die Keime einer neuen Darstellung entwickeln. Meistentheils sind diese ersten Keime die mehr oder weniger richtigen aus der vergangenen Zeit aufgenommenen Vorurtheile über Zweck und Wesen der Spekulation. Was unmittelbar erscheint, und leichter zu bemerken ist, ist dann nur der Versuch diesen Gesetzen nach zu kommen und diese Bedürfnisse zu befriedigen. In jenem tieferen liegt aber eigentlich die geheime Gewalt des Geistes der Zeit.

Deswegen darf die temporär herrschende Mode mit dem Geiste der Zeit selbst in der Philosophie ja nicht verwechselt werden, letzterer stellt die Aufgaben auf, die gelöst werden sollen, die Mode aber macht nur vorübergehende einzelne Versuche, um sie zu lösen, für eine Zeitlang laut geltend. Würden diese Aufgaben anstatt durch neue Mode durch fest stehende Wissenschaft gelöst, so hätte eben damit die Geschichte der Philosophie in der Bedeutung, in der wir sie jetzt nehmen müssen, ihr Ende erreicht, und es gäbe eben deshalb keinen philosophischen Geist der Zeit mehr, indem durch Wissenschaft alle Meinung, in welcher er allein lebt und sich bewegt, vernichtet wäre. Bloße philosophische Mode wird nur anfangs angeregt durch einen eminenteren Selbstdenker, und lebt dann in den Meinungen des philosophirenden Volkes, erhält so-

gar ihr geltendes Wort nur durch die Acklamationen der nachsprechenden Menge; der Geist der Zeit hingegen lebt eigentlich in den Selbstdenkenden jeder Zeit. So haben sich bey uns nach einander die Mode des Wolfianismus, des französischen Materialismus, dann des Kantianismus einander abgelöst, bis jetzt die Philosophie des Alls oder die Weltvergötterung an die Tagesordnung gekommen ist. Dieser Mode ist geschichtlich leicht zu folgen. Wie sich aber unter ihrer Hülle der Geist der Zeit allmählich umgestaltet hat, ist schwerer zu entwickeln. Für den, der sich um Philosophie bemüht, ist diese Mode, wenn er nur Geduld genug hat, eben kein gefährlicher Feind, denn sie zerstört sich, wie alle Mode selbst, sobald ihr der Reiz der Neuheit entzogen wird, ihre Fehler sind nur Fehler in den Resultaten, die sich durch den weitern Vertrieb von selbst offenbaren. Die wahren Fehler des Geistes der Zeit hingegen liegen in den ersten Voraussetzungen, auf welche man gewöhnlich den Blick gar nicht erst richtet, die man entweder unbewußt mit annimmt, oder nach denen man ungehört verdammt wird, weil sie dem Richter eine unbewußte und darum ganz unverdächtige Regel der Wahrheit sind *).

*) Weswegen, wie Leibnitz einmal bemerkt, sehr vieles gerade darum nicht gesehen wird, weil es uns zu bekannt ist; und oft entdecken die am meisten, welche ohne Lehrer sich für eine Wissenschaft selbst gebildet haben. So wird man vortheilhaft in der Philosophie von neueren Lehrern sich an recht alte wenden, eben weil wir von letzteren

Diese tief in der öffentlichen Meinung der Selbstdenker jeder Zeit gegründeten Vorurtheile sind es eigentlich, mit denen wir den Kampf bestehen müssen, wenn wir der Spekulation weiter helfen wollen.

Wird daher die Frage aufgeworfen: Was sind unsrer Zeit die Bedürfnisse der Spekulation? Wie soll sich unsre Philosophie weiter fortbilden? So wird sich die Antwort darauf nur finden und verständlich geben lassen, wenn wir durch eine geschichtliche Ansicht nachweisen, welche irre leitenden Vorurtheile hier immer noch verborgen liegen, und wenn wir in Rücksicht dessen das, was bloße Mode der Nachdenker ist, von dem unterscheiden, was öffentliche Meinung der Selbstdenker der Zeit ist. Eine solche geschichtliche Ansicht wollen wir hier versuchen.

Alle philosophischen Räthsel gleichen der Aufgabe des Kolumbus, ein Ey auf den Tisch zu stellen, sobald das Räthsel vollkommen gelöst ist, kann der Schüler kaum die Stelle mehr finden, auf der die Aufgabe möglich war, weil alles so durchaus klar ist. Es kommt nämlich hier alles auf geregelte scharfe Abstraktion an, die das erstemal sehr schwer zu finden ist, nachher aber leicht genug zu ler-

---

nicht sowohl lernen als an Ideen hingewiesen werden. Aber die Wuth philologischer Gelehrsamkeit und vornehmer Citate wirkt nur nachtheilig, und erstickt das Selbstdenken durch gelehrte Pedanterey und affektirte Eleganz in gedankenlosem Nachsprechen fremder Worte.

nen. Es bedurfte mancherley Vorbereitung in der Geschichte der Philosophie, und dann noch Jahre lange Vergleichungen, bis es Kant gelang, die Formen der Anschauung genau von den Verstandesbegriffen zu sondern; sein Schüler lernt nun diese Abstraktion in einigen Stunden verstehen und einsehen. So wird sich, sobald wir die wichtigsten Abstraktionen in einiger Vollständigkeit besitzen, Philosophie als feste Wissenschaft zu bilden anfangen, sie wird dadurch eigentlich erst Schulsache werden, wie Mathematik, und allem Vornehmthun, aller Großsprecherey und allem Mysteriösen in ihr ein Ende machen. Aller Streit in der Philosophie dreht sich um die eine evidente Wahrheit: die menschliche Vernunft ist endlich und sinnlich, also beschränkt; folglich giebt es für die menschliche Vernunft 1) mehr als bloß sinnliche Erkenntniß, aber unsre vernünftige Erkenntniß ist beschränkt, es giebt für uns 2) unüberwindliche Unwissenheit und keine absolute Erkenntniß. Mit der Entwickelung dieser Wahrheit in ihren Folgen ist aller Streit der Philosophen beyzulegen und feste Wissenschaft in ihr zu erhalten.

Der Endzweck alles Philosophirens liegt in ihrem praktischen Interesse für die Ideen der Tugend, des Rechtes und der Religion, aber dieser Endzweck ist nur letztes Resultat, auf ihn dürfen wir wenig sehen, wenn wir den philosophischen Geist der Zeit wollen kennen lernen. Es ist ein rein spekulativer Anstoß, welcher hier die Richtung nach dem höheren, idealen, oder nach dem niedrigen und gemeinen bestimmt. In Rücksicht dieses praktischen Interesse zeichnen

sich zwey Wendepunkte in der Geschichte der Philosophie aus. Sokrates führte die griechische Philosophie von der leeren Logik der Sophisten auf ihr praktisches Interesse zurück, und unsrer Zeit hatte der Streit mit positiver Religion eine Idee= und Religion=lose Naturlehre zum modischen Entschuldigungsgrund der niedrigen gemeinen Denkungsart in den gebildeten Ständen gemacht, welche ohnehin in dem verwirrenden Gedräng einer steigenden Kultur so leicht begünstigt wird durch das Bedürfniß jedes Einzelnen, welches jedem überlegen ist. Diesem fieng unsre vorzüglich durch Kant bezeichnete Periode von Seiten der Schule her an entgegen zu treten, welche vor dem gebildeten Verstand der Idee und Religion ihre Achtung wieder gab.

Aber auf diese letzten Folgen haben wir hier nicht zu sehen, denn darin sind ohnehin die großen Denker aller Zeit einverstanden. Eine individuell niedrige und gemeine Ansicht der Welt kann mit politischer Größe und politischer Genialität des Geistes leicht vereinigt seyn, aber mit wahrhaft philosophischer Genialität eines tiefen Denkers ist diese ideelose Ansicht der Dinge so sehr im Widerspruch, daß ein philosophisches Genie sich lieber alle unbegreiflichsten Inkonsequenzen zu Schulden kommen läßt, als diesen Glauben verläugnet. Es wird schwerlich ein wahres philosophisches Genie als Beyspiel dagegen genannt werden können. Allein die sittliche Ueberzeugung des Urhebers von einem gewissen Geiste in der Philosophie ist ein schlechter Maaßstab für den ideellen Werth oder Unwerth dieses Geistes selbst; denn jeder Geist im philosophischen lebt unmittelbar nur in der

theoretischen Spekulation, bey dem Urheber kommt es auf den Zufall an, ob er folgerecht oder nur durch Inkonsequenzen erzwungen, seine sittliche Ueberzeugung mit der spekulativen Grundlage verband; diese Inkonsequenzen werden sich in dem Geiste seiner Philosophie nicht gleichmäßig wiederhohlen, erst seine Schule kann darin zeigen, was wirklich diesem Geiste gehört, und der frommste Lehrer wird dann oft die gottlosesten Schüler bilden, und umgekehrt.

Der Geist der Philosophie, den wir hier suchen, wird also nur in dem eigentlich spekulativen Theile der Wissenschaft sein wahres Leben und Wesen zeigen, (die hohen Absichten und Wünsche wollen wir jedem Einzelnen dabey gern schenken.) Hier ist nun die allgemeine Anforderung an die Philosophie das, was wir jetzt aussprechen: man soll die Nebenordnung des Endlichen neben dem Ewigen aufweisen, Natur und Freyheit vereinigen, so daß keine die andere vernichtet, beyder Rechte zusammen bestehen. Diese Aufgabe ist aller Spekulation und allen Zeiten gemein, der Unterschied zeigt sich erst in den obersten Maximen, nach denen man zu ihrer Auflösung gelangen will; Maximen, die bey der natürlichen Ausbildung des Verstandes unfehlbar anfangs von Vorurtheilen geleitet werden. Alle Schwierigkeit wird nämlich hier immer durch das Verhältniß des Sinnes zur Vernunft bestimmt. Das Endliche gehört dem Sinn, das Ewige der Vernunft in ihrem Gegensatze gegen den Sinn, und die Wahrheit fordert, die Rechte des Sinnes und der Vernunft beyde gelten zu lassen, und sie mit einander positiv zu vereinigen. Dies ist aber bey der unvorbereiteten

gewöhnlichen Denkungsweise sehr schwer; jeder Einzelne fällt entweder unter die Vorurtheile des sich allein für genug haltenden Sinnes, oder der selbst genugsamen Vernunft, oder endlich es kommt gar zu einer negativen Vereinigung beyder im Skepticismus.

Zur Erkenntniß des Endlichen führt uns unmittelbar der Sinn, für das Ewige aber brauchen wir einen höhern Standpunkt der eigenthümlich spekulativen Erkenntniß, der nur der denkenden Vernunft für sich gehört, und zu dem sie geleitet wird, wenn sie die Einheit als Gesetz alles ihres Erkennens aufstellen will. Das erste giebt uns die kalte natürliche Ansicht der Dinge des Wissens und des gemeinen Menschenverstandes. Das andere giebt uns eine gleichsam exaltirte religiöse Ansicht der Dinge des Glaubens und der Idee. Beyde, gemeiner Menschenverstand und Idee, versuchen dann bey gewöhnlicher Geistesbildung ihr Heil entweder mit einem empirischen Grundvorurtheil des Sinnes, oder mit einem rationalistischen Grundvorurtheil der Vernunft.

Für das gemeine Leben haben wir zwey Grundmaximen, nach denen philosophirt wird; die eine gehört dem Empirismus des gemeinen Menschenverstandes, und spricht sich aus: *ich glaube nur, was in die Anschauung fällt, was ich sehe und höre*; die andere gehört dem Raisonnement des gemeinen Menschenverstandes, ist logisch und spricht sich aus: *ich glaube nur, was mir bewiesen werden kann.* Beyde vereinigen sich in einer

dritten: ich glaube nur, was aus dem Gesehenen und Gehörten bewiesen werden kann. Was unter Voraussetzung dieser Maximen geurtheilt und gefolgert wird, ist das Gemeinfaßliche und Klare, worüber man gemeinhin einig ist. Sobald man aber anfängt, diese Maximen selbst zu berühren, ihre Gültigkeit in Anspruch zu nehmen, oder nur ihr Verhältniß gegen einander festsetzen zu wollen, so verirrt sich der gemeine Menschenverstand ins Schwankende, Dunkle, Unbestimmte, er hat kein festes Urtheil mehr.

Diesen Grundmaximen des gemeinen Menschenverstandes, der um alles wissen will, gegen über zeigt sich die religiöse Ansicht der Dinge, die von einer Parthey des Glaubens in Schutz genommen wird, welche diesen Verstand des Stolzes und der Vermessenheit zeiht. Ihr gehören wieder zwey entgegengesetzte Grundmaximen; eine gehört dem idealisirten Empirismus, welcher aller Spekulation im Grunde Gram ist, so philosophisch er gleich oft erscheint, nach dem Spruch: Ja unterm Mond giebts mancherley, wovon nichts träumt die Träumerey Philosophey. Unter die Flügel dieser Lehre flüchtet sich dann mancherley Glaube und Aberglaube. Die andere Maxime gehört dem idealisirten Rationalismus, welcher den Verstand eines einseitigen Treibens um Reflexion zeiht ohne Ziel nnd Zweck, nach der Einwendung: In dem, wie du die Dinge siehst, hast du ja doch nur deine Ansicht der Dinge; wer steht dir dafür, daß das Wesen der Welt in sich selbst wirklich so ist, wie dir es vorkommt,



liegt es nicht vielmehr schon in deiner Ueberzeugung, daß du nur eine beschränkte endliche Vernunft hast, daß du auch nur eine beschränkte Ansicht der Dinge haben wirst? Aber kaum ist dieses Verdammungsurtheil der gemeinen Ansicht ausgesprochen, so wagt die nämliche Vernunft, sich selbst überlassen, doch wieder sich zum Urquell der Wahrheit zu erheben: folge mir nach, sagt sie, und ich will dir jenseit aller Bilder deines Sehens und Hörens die ewige Einheit und Nothwendigkeit in Allem, vor dem verklärten Blick zeigen.

Auf diese Weise hat die Spekulation seit jeher in der Geschichte mit uns und mit sich selbst gespielt. Drey Vorurtheile leiten unbewußt und unwillkührlich das Urtheil über die Wahrheit bey jedem unvorbereiteten. Das Vorurtheil des natürlichen Empirismus, oder des Vertrauens auf die Anschauung, eins des natürlichen Rationalismus, oder des Vertrauens auf den Beweis, und eins des künstlichen Rationalismus, oder des Vertrauens auf die Idee, denn die vierte Meinung des idealisirten Empirismus besteht nur in der Opposition ohne positives Eigenthum.

Diese wollen wir näher mit der neueren Geschichte der Philosophie vergleichen.

Seitdem durch griechische Philosophie die Formen des Reflexionsvermögens für sich entwickelt waren nach Begriff, Urtheil, Schluß, Beweis und System, so erhielt der Ra-

tionalismus des gemeinen Menschenverstandes eine feste Gestalt, indem er durch die Bequemlichkeit des Klassificirens und Beweisens getrieben überall theoretische Wissenschaft forderte, und zu bilden versuchte nach der Maxime: nichts ist gewiß, als was aus seinen Gründen bewiesen ist. Es bildete sich durch die scholastische Philosophie, die des Cartesius, Spinoza bis zur Wolfischen mehr oder weniger unbewußt das Vorurtheil der Genugsamkeit der logischen Formen und des Beweises, um Wahrheit und Gewißheit in der Philosophie zu sichern. Man kann dies das Vorurtheil der mathematischen Methode nennen, denn was man zu Wolffs Zeit unter mathematischer Methode verstand, ist nichts anders, als allgemeine logische Methode, d. h., das Verfahren, alle Begriffe einer Wissenschaft in Definitionen zu schlagen, daraus Axiome zu bilden, und aus diesen Beweise zu führen. Indem man so nach und nach alles und jedes dem Beweise unterwarf, so hieng am Ende das ganze System menschlicher Weisheit nur an dem einzigen Ring logischer Identität, des Widerspruches und zureichenden Grundes; denn es war hier der denkende Verstand ganz sich selbst überlassen, und der letzte Grund, auf den er sich stützen konnte, waren nur die Regeln seines Denkens selbst.

Auf der andern Seite hatte sich vorzüglich seit Baco von Verulam, in England, ein mehr erfahrungsmäßiges Spekuliren gebildet, dem die empirische Maxime zu Grunde lag: nur der sinnlichen Anschauung zu trauen. Diese beyden Partheyen kamen vorzüglich durch Leibnitz und Locke in Streit mit einander, man stritt sich aber

nur um die Anwendungsweise, und jeder ließ zum Theil unbewußt die Grundmaxime des andern neben der seinigen mit gelten, dem Beweisenden war die Anschauung nur verworren, dem Anschauenden der Beweis bloße Ableitung, also für sich leer.

Deswegen gelang es Hume, dadurch allein die ganze natürliche Spekulation an sich selbst irre zu machen, daß er bestimmt beyde Maximen mit einander vereinigte. Er legt als Grundmaxime seiner Spekulation das Vorurtheil unter: nur durch Beweise aus dem, was in die Anschauung fällt, ist Sicherheit des Wissens möglich. Daraus zeigte er, vorzüglich an dem Gebrauch der Begriffe von Ursach und Wirkung, daß alles sogenannte spekulative Wissen auf die Art gar nicht begründet werden könne, und verdammte den spekulirenden Verstand zu einem unvermeidlichen Skepticismus.

Gegen diese Darstellung war auf die hergebrachte Weise nichts konsequentes einzuwenden, man mußte diese Art zu spekuliren verlassen, und wurde nun auf bloße Selbsterkenntniß der Vernunft zurückgedrängt, durch die wir anfangs die Bearbeitung der empirischen Psychologie durch Engländer und die deutschen Eklektiker erhielten.

Für mehr spekulative Köpfe lag aber in der vergangenen Geschichte eine größere Belehrung. Fr. H. Jakobi entdeckte zuerst mit hinlänglicher Schärfe den Grund des Mißlingens aller Wolfischen spekulativen Versuche, indem er die Mittelbarkeit alles Beweisens und Begreifens zeigte, und

nachwieß, es müsse doch erst etwas Bestimmtes gegeben seyn, aus dem bewiesen werde, ehe man zu beweisen anfangen könne. Er lehrte uns, daß aller Determinismus nothwendig in Fatalismus ausgehe, indem der oberste Grund mit seiner eignen innern Nothwendigkeit sich selbst doch nur als Schicksal da stehe, denn die causa sui, der Grund von sich selbst, war eine gar zu seichte Entschuldigung für einen Abschluß des Determinismus in sich selbst.

Dieselben Verhältnisse faßte Kant auf, und sie führte ihn zu seiner Kritik der Vernunft. Er sah zuerst, daß die Evidenz der Mathematik nicht von ihrer streng logischen Form, sondern von ihrer eignen Anschauung abhänge; letztere fehle der Philosophie, deswegen dürfe man diese, damals so hoch gehaltene, Methode in ihr gar nicht anwenden, sondern man könne in ihr nur durch eine regressive, zergliedernde Methode etwas ausrichten. Es könne nichts damit gewonnen werden, unmittelbar an die Aufstellung eines spekulativen Systems zu gehen, vielmehr zeige der Erfolg in der Humischen Darstellung deutlich, daß die Vernunft sich so mit sich selbst in Widerspruch verwickele, es sey also unumgänglich nothwendig, daß sie sich erst mit sich selbst beschäftige, und zur Selbsterkenntniß gelange, wie weit sie in der Spekulation mit ihren eignen Kräften reiche oder nicht. Indem er nun diese Untersuchungen anstellte, entdeckte er erstlich den Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile, ferner in Raum und Zeit die Formen einer reinen Anschauung, welche der Quell mathematischer allgemeiner und nothwendiger Gesetze werden, und nicht aus dem

Verstande, sondern aus produktiver Einbildung entspringen. Weiter zeigte er gegen Hume, daß nicht nur der Begriff von Ursach und Wirkung, sondern die ganze Tafel von Begriffen, welche er die Tafel der Kategorien nennt, unabhängig von der Erfahrung in unserm Geiste entspringen, aber doch nothwendig selbst von jedem Skeptiker angewendet werden müßten, weil sie nothwendige Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind. Endlich zeigte er, über das Gebiet der Erfahrung hinaus im Felde der Ideen vermöge die spekulative Vernunft für sich gar nichts auszurichten, sie habe hier gar keine Gewalt zu positiver Erkenntniß, doch rechtfertige sie sich selbst die Möglichkeit der Freyheit, indem sie ihre bedingte sinnliche Erkenntniß nur als eine subjektive Erscheinung, nur als ihre Ansicht der Welt anerkenne, welche nicht als ein nothwendiges Gesetz für das Daseyn der Dinge an sich anerkannt werden müsse.

So mußte durch die unfehlbare kritische Methode die Thatsache der Spekulation in unserm Geiste entschieden bestimmt werden, daß wir nämlich Kategorien als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung unvermeidlich brauchen, und daß die spekulative Vernunft für sich im Gebiete der Vernunft nichts positives zu wissen vermöge, aber warum das so sey, blieb bey Kant unausgemacht. Wie sind wir zur Erfahrung selbst berechtigt und zu ihren Formen a priori? und woher rührt unser spekulatives Unvermögen? das war hier nicht gezeigt. Ungeachtet der strengen systematischen Form, und der regelmäßigen Vollständigkeit des

Systems, fehlte es doch dem Ganzen an Schluß, Rundung und dadurch an innerer Haltung und Einheit.

Was durch Kant unmittelbar klar wurde, war die Unzulänglichkeit alles englischen und französischen Empirismus, denn er wieß in unserm Geiste als Thatsache ein Bewußtseyn von Allgemeinheit und Nothwendigkeit auf, welches nach jenen Grundsätzen schlechthin unmöglich seyn müßte. Auf der andern Seite war aber auch gegen den natürlichen Rationalismus durch Jakobi und Kant klar, daß die logischen Formen der Reflexion mit ihrer Identität und ihrem Widerspruch, daß die bloßen Beweise nicht hinlangten, um uns spekulative Gewißheit zu verschaffen. Man wurde nun so ziemlich über den Ausdruck einig, daß die bisherige Behandlung der Philosophie als *Reflexionsphilosophie* zu verwerfen sey, und fühlte das Bedürfniß anstatt der mittelbaren Gewißheit der Beweise eine *unmittelbare Erkenntniß der Vernunft* als eigentlichen Quell spekulativer Wahrheiten nachzuweisen. Dabey benahmen sich nun verschiedene sehr verschieden, die meisten aber kamen darauf überein, eine unmittelbare Erkenntniß des Unbedingten, Absoluten, des über das Endliche erhabenen Ewigen einzuleiten, welches Einige durch ein dem Wissen entgegengesetztes Glauben, andere durch ein unmittelbares höchstes Wissen der intellektuellen Anschauung zu erreichen hofften.

Diese geschichtlichen Momente sind hinreichend, um den rein spekulativen Geist unsrer Zeit in deutscher Philosophie zu fassen und zu begreifen. Was mehr oder weniger laut

liegt es nicht vielmehr schon in deiner Ueberzeugung, daß du nur eine beschränkte endliche Vernunft hast, daß du auch nur eine beschränkte Ansicht der Dinge haben wirst? Aber kaum ist dieses Verdammungsurtheil der gemeinen Ansicht ausgesprochen, so wagt die nämliche Vernunft, sich selbst überlassen, doch wieder sich zum Urquell der Wahrheit zu erheben: folge mir nach, sagt sie, und ich will dir jenseit aller Bilder deines Sehens und Hörens die ewige Einheit und Nothwendigkeit in Allem, vor dem verklärten Blick zeigen.

Auf diese Weise hat die Spekulation seit jeher in der Geschichte mit uns und mit sich selbst gespielt. Drey Vorurtheile leiten unbewußt und unwillkührlich das Urtheil über die Wahrheit bey jedem unvorbereiteten. Das Vorurtheil des natürlichen Empirismus, oder des Vertrauens auf die Anschauung, eins des natürlichen Rationalismus, oder des Vertrauens auf den Beweis, und eins des künstlichen Rationalismus, oder des Vertrauens auf die Idee, denn die vierte Meinung des idealisirten Empirismus besteht nur in der Opposition ohne positives Eigenthum.

Diese wollen wir näher mit der neueren Geschichte der Philosophie vergleichen.

Seitdem durch griechische Philosophie die Formen des Reflexionsvermögens für sich entwickelt wären nach Begriff, Urtheil, Schluß, Beweis und System, so erhielt der Ra-

tionalismus des gemeinen Menschenverstandes eine feste Gestalt, indem er durch die Bequemlichkeit des Klassificirens und Beweisens getrieben überall theoretische Wissenschaft forderte, und zu bilden versuchte nach der Maxime: nichts ist gewiß, als was aus seinen Gründen bewiesen ist. Es bildete sich durch die scholastische Philosophie, die des Cartesius, Spinoza bis zur Wolfischen mehr oder weniger unbewußt das Vorurtheil der Genugsamkeit der logischen Formen und des Beweises, um Wahrheit und Gewißheit in der Philosophie zu sichern. Man kann dies das Vorurtheil der mathematischen Methode nennen, denn was man zu Wolffs Zeit unter mathematischer Methode verstand, ist nichts anders, als allgemeine logische Methode, d. h., das Verfahren, alle Begriffe einer Wissenschaft in Definitionen zu schlagen, daraus Axiome zu bilden, und aus diesen Beweise zu führen. Indem man so nach und nach alles und jedes dem Beweise unterwarf, so hieng am Ende das ganze System menschlicher Weisheit nur an dem einzigen Ring logischer Identität, des Widerspruches und zureichenden Grundes; denn es war hier der denkende Verstand ganz sich selbst überlassen, und der letzte Grund, auf den er sich stützen konnte, waren nur die Regeln seines Denkens selbst.

Auf der andern Seite hatte sich vorzüglich seit Baco von Verulam, in England, ein mehr erfahrungsmäßiges Spekuliren gebildet, dem die empirische Maxime zu Grunde lag: nur der sinnlichen Anschauung zu trauen. Diese beyden Partheyen kamen vorzüglich durch Leibnitz und Locke in Streit mit einander, man stritt sich aber

im einzelnen über dieses hinaus gesagt worden ist, ist mehr Modesache als Eigenthum des Zeitgeistes.

Unter den Philosophen, die am meisten gehört wurden, brachte Reinhold, indem er die fehlende Einheit zum Kantischen System hinzu suchen wollte, das rationalistische Vorurtheil unter der Formel wieder bestimmt in Anregung: es sey der Zweck aller theoretischen Wissenschaft und Spekulation, alles unser Wissen aus einem höchsten Princip abzuleiten. Dieses Princip sollte anfangs logisch ein Grundsatz seyn, wandte sich aber bald metaphysisch herum, und wurde zur Idee des Universums oder der Gottheit. Hier faßt man denn die Aufgabe der Philosophie unter die Formel: Das Wesen der Dinge aus dem Wesen der Gottheit zu begreifen. Und so klar es nun auch für jede besonnene Sprache ist, daß alles durch die Gottheit sey, wie es ist, wenn die Idee der Gottheit Realität hat; daß aber der Mensch das Wesen der Gottheit weder fassen noch begreifen könne, noch viel weniger also das Wesen der Dinge aus ihm: so ist doch diese Idee von der Philosophie für den Augenblick unter uns so ausgebreitete Modesache geworden, daß man sie fast das charakteristische des Geistes unsrer Spekulation nennen möchte.

Fichte mit seinem reinen Ich; Bardili mit seinem prius, Reinhold mit seinem Denken als Denken, Schelling mit seiner absoluten Vernunft, und die ganze Schellingische Schule mit ihrer absoluten Wissenschaft und ihrer Wissenschaft des All stimmen darauf zusammen, daß ihre Philosophie das Wesen der Dinge aus der ewigen Einheit erkennen

will. Doch der Fehler ist hier so offen am Tage, daß diese Idee nie mehr als vorübergehende Modesache werden kann. Sobald nämlich jede Schule ihre Sprache hinlänglich wird ausgebildet haben, wird es sich von selbst ergeben, daß sie nur die nachbildliche menschliche Weltanschauung mit der Idee eines vorbildlichen göttlichen Verstandes verwechselt, und in der Aufgabe ihrer Philosophie ihre menschliche Vernnnft in jene göttliche hinüber geworfen haben.

Wenn ich nun durch vorliegende Schrift den Gang der Spekulation um einige Schritte weiter führen will: so fragt sich erstlich, welchen im Geiste der Zeit liegenden Vorurtheilen werde ich hier begegnen müssen, und zweytens welche Anforderungen wird dieser Geist der Zeit an mich machen, welche soll er an mich machen?

Zunächst wollen wir aus der bisherigen Darstellung das erstere genauer entwickeln. Die Fortschritte der Spekulation in neuerer Zeit lassen sich im allgemeinen so bezeichnen:

1) Vollendung der Spekulation aus dem rationalistischen Vorurtheil: alle Wahrheit müsse aus einem obersten Princip begriffen werden, durch die Systeme von Spinoza, Leibnitz und Wolff.

2) Gegenversuch einer Spekulation aus dem empirischen Vorurtheil der Anschauung in Lockes Versuchen über den menschlichen Verstand, worin er die Empfindung zum alleinigen Quell unsrer Wahrheit machen will.

3) Vollendung dieses Empirismus in der Humischen Darstellung, in welcher der Empirismus seinen richtigen Standpunkt für die Philosophie annimmt, durch die Ableugnung aller spekulativen Wahrheit, wenn man nur der Anschauung trauen darf.

4) Vereinigung der empirischen und rationalistischen Ansicht durch die Kantische Kritik der Vernunft.

Wir sehen also in dieser Geschichte einen Streit zwischen den Vorurtheilen des natürlichen Empirismus und Rationalismus, die sich mit einem Ausgleichungsversuch zwischen beyden endigt. Unsre Frage ist daher eigentlich: was ist in dem philosophischen Geiste unsrer Zeit durch Streit und Ausgleichung wirklich über die Einseitigkeit jener Vorurtheile gewonnen? und was mag noch von ihr übrig geblieben seyn?

Hier können wir mit dem reinen Lockischen Vorurtheil leicht fertig werden, Kant hat darauf so bestimmt und deutlich geantwortet, daß kein gebildeter Selbstdenker mehr in diesen Fehler verfallen kann. Der einzige Grund der Lockischen Ansicht war der, daß jede menschliche Erkenntniß durch Sinn und Empfindung bestimmt wird und mit Empfindung anfängt. Darauf antwortet aber Kant: wenn gleich alle unsre Erkenntniß mit sinnlicher Empfindung anfängt, so entspringt sie doch nicht alle aus dieser, sondern sie kommt uns nur bey Gelegenheit der Empfindung zum Bewußtseyn. Hätten wir nur sinnliche Anschauung, so wäre dadurch der Begriff der Nothwendigkeit und Allgemein-

heit in unserm Verstande nicht einmal möglich, auch vorausgesetzt, daß er sich gar nicht anwenden ließe; nun besitzt unser Geist sogar in Mathematik und Philosophie nothwendige Erkenntnisse, die nach Lockes Theorie ganz unmöglich seyn müßten, diese ist also auf jeden Fall einseitig.

Die Humische Vollendung dieses Empirismus ist aber bey weitem nicht so rein vernichtet, wie die Lockische Darstellung, weil in ihr auch das rationalistische Vorurtheil zur Sprache kommt.

Dieses ist das Vielgestaltige, welches, wenn es von einer Seite abgewiesen ist, doch immer wieder auf andere Art seine Fehler mittheilt. Es geht die allgemeine Sage: im Gebiete der Philosophie sey irgendwo ihr oberster und erster Anfang, in welchem aus der einen Einheit der Quell aller Wahrheit entspringe. Dieses Gebiet aufzufinden, sey das wahre Räthsel des philosophischen Steins der Weisen. Gar mancher gieng auf dieses Abentheuer aus, und glaubte den Fund gemacht zu haben, aber fast jeder stellte sich schon unter dem, was er suchte, etwas anderes vor. Es soll aus Einem obersten alles Einzelne, Besondere, Mannichfaltige bald begründet, bald bewiesen, erklärt, deducirt, indifferentiirt werden. Wodurch die Sache bald eine logische, bald eine dunklere metaphysische Bedeutung bekommt. Spinoza und Leibnitz nahmen die Sache ganz metaphysisch, und wollten das Wesen aller Dinge aus der Einheit eines höchsten Wesens begreifen. Sollte eine solche Lehre aber wirklich aufgestellt werden, so müßte sie doch un-

ter der logischen Form eines Systems erscheinen, Wolff also machte sich eigentlich ganz dieselbe Aufgabe, nur daß er sie von ihrer logischen Seite ansah: wir sollen alles unser Wissen in ein logisches System anordnen, und so aus einem höchsten Princip beweisen.

Hume setzte wieder die nämliche Aufgabe voraus, machte dagegen die Einwendung: wie wollt ihr dann einen Beweis für die Anwendbarkeit der Begriffe von Ursach und Wirkung mit Nothwendigkeit finden? und antwortete: aus den sinnlichen Impressionen, mit denen jede Erkenntniß anfängt, folgt die Gültigkeit dieser Begriffe nicht, also könnt ihr ihnen keine Gültigkeit als nach Gewohnheit verschaffen.

Kant endlich griff das Wolfische Vorurtheil von manchen Seiten an, erstlich in der Hauptsache dadurch, daß er die Wolfische Methode als dogmatisch für die Philosophie verwarf, und die kritische das System nur vorbereitende Untersuchung für das Wichtigste erklärte; zweytens darin, daß er zeigt; ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit sey ein Widerspruch, indem jedes allgemeine Princip der menschlichen Vernunft nur formal ist; drittens darin, daß er zeigt, die spekulative Vernunft für sich vermöge gar nichts zu beweisen. Mit alle dem aber hatte er den Satz gegen dieses Vorurtheil doch nicht auf den einfachsten Ausdruck gebracht, er fällt sogar, eben in der Art, wie er seine Kritik der Vernunft behandelt, wieder selbst unter das nämliche Vorurtheil. Kant giebt es Hume stillschweigend

als anerkannte Wahrheit zu, und setzt mit allen andern voraus: was die reine Vernunft behaupte, das müsse sie erst einem Beweise unterworfen haben. Diese Voraussetzung liegt in seiner Idee der Deduktion der Kategorien, sie verleitet ihn zu dem Widerspruch, daß er in der Kritik der reinen Vernunft ein System der Grundsätze des reinen Verstandes aufstellt, wo er doch für jeden, wiewohl er ein Grundsatz seyn soll, noch einen sogenannten transcendentalen Beweis führt aus seinem angeblich obersten Grundsatz aller synthetischen Urtheile a priori, dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung. (Vorzüglich aus Kr. d. r. V. Methodenlehre I. Von der Disciplin der V. zeigt sich, daß Kant wirklich die Absicht seiner Deduktion mit Beweis verwechselt.) Der Mißgriff dieses transcendentalen Beweises hat eigentlich den Anschein von Unvollständigkeit in das Kantische System gebracht, wogegen Reinhold zu arbeiten anfieng, seine Folgen sind die Ursach aller späteren Fehler seiner Schüler geworden, und nur dadurch erhielt die gute Sache seiner Kritik nicht Deutlichkeit genug, um mit Festigkeit allgemein anerkannt zu werden.

Wir haben uns also jetzt immer noch zu verwahren, erstlich gegen das natürliche Vorurtheil des Rationalismus überhaupt; zweytens gegen eine besondere Folge desselben, welche ich das Humische Vorurtheil nenne, und drittens gegen ein eigenthümlich Kantisches Vorurtheil oder das Vorurtheil des transcendentalen.

ist, denn da macht man sich das Höhere eben erst durch den untergeordneten einzelnen Fall bekannt. Wer z. B. streng jener vermeintlichen Regel folgen wollte, der dürfte im Vortrage der Logik weder vom Verstand noch vom Denken sprechen, denn das sind psychologische Begriffe, welche nur in die Vorbereitung zur Logik, aber nicht in das System ihrer Gesetze gehören.

Die Ursach, wodurch sich dieses Vorurtheil bey sonst noch so verschiedenen Ansichten so allgemein in Ansehen erhält, liegt in der nicht hinlänglich deutlich gedachten rationalistischen Grundforderung: Reduktion aller unserer Erkenntnisse auf Einheit; deren Ansprüche man zu unbegränzt gelten läßt. Wozu dann noch für die logisch systematische Form ein Mißverstand des logischen Satzes vom Grunde kommt. Dieser logische Satz vom Grunde wird nämlich meist so allgemein ausgesprochen, daß er ungefähr fordert: jede Erkenntniß muß ihren hinreichenden Grund haben; nun sagt man weiter: Beweisen heißt eine Erkenntniß aus ihren Gründen ableiten — folglich muß jede Erkenntniß bewiesen werden können. In diesem Schlusse sind aber beyde Prämissen falsch, und mit ihnen auch der Schlußsatz.

Erstens, die Logik hat es nicht mit aller Erkenntniß überhaupt, sondern nur mit der gedachten Erkenntniß, d. h., mit dem Urtheil zu thun. Für Urtheile allein läßt sich der Satz des Grundes anwenden, und zugleich leicht beweisen, denn jedes Urtheil ist nur das mittelbare Bewußtseyn einer andern Erkenntniß, die in ihm wieder-

hohlt wird, der Grund seiner Wahrheit liegt also immer in dieser unmittelbaren Erkenntniß.

Zweytens, die angegebene Erklärung des Beweises taugt nichts. Beweisen heißt nur, ein Urtheil aus anderen Urtheilen ableiten, welches in Schlüssen geschieht. Die Grundsätze einer Wissenschaft können nicht bewiesen werden. Man hat sich dagegen zwar mit der Hypothese geholfen, was in einer Wissenschaft als Grundsatz vorausgesetzt werde, müsse in einer höheren doch noch dem Beweise unterworfen werden. Diese Hypothse ist aber durchaus unrichtig. Jede Wissenschaft hat ihre eignen Grundurtheile, und jedes ganze System in unserm Wissen beruht für sich auf Grundsätzen, die gar keinem Beweise mehr unterworfen werden können. Dies kann indessen erst durch Wegräumung des transcendentalen Vorurtheils ganz klar werden. Aber jeder Satz, selbst jeder Grundsatz steht unter der Bedingung des logischen Satzes vom Grunde, er muß seinen anderweiten Grund haben. Die Hauptsache ist, daß wir Begründung der Urtheile und Beweis gehörig zu unterscheiden wissen. Gerade da, wo der Beweis aufhört, wo wir nicht mehr ein Urtheil auf andere stützen, sondern die Grundsätze als erste Urtheile aussprechen, da fragt sich: auf welche unmittelbare Erkenntniß gründet sich der Grundsatz? Ist diese unmittelbare Erkenntniß eine Anschauung, so wird der Grundsatz durch Demonstration, durch Nachweisung seines Werthes in der Anschauung, wie bey Mathematik und Erfahrungssätzen, begründet. Ist sie aber, wie in der Philosophie, keine Anschauung, so heißt die Begründung dann Deduktion.

Hier entspringt das transscendentale Vorurtheil aus der Verwechselung des Beweises mit der Deduktion, und dies ist der schlimmste Fehler, welcher aus jener falschen Regel des systematischen folgt. Wer unter dieser Voraussetzung Deduktionen versucht, dem verwandeln sie sich in logische Cirkel im Beweise, oder wenn andrerseits wichtige Deduktionen unter dieser Voraussetzung geprüft werden sollen, so hält der Beurtheiler sie fälschlich für solche Cirkel.

Ersteres ist den Worten nach der Fall mit Kants Deduktionen in der Kritik d. r. V. Er will die Grundsätze des reinen Verstandes aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung beweisen; wie kann er aber aus dieser das Gesetz der Kausalität beweisen wollen, da Erfahrung ja nur in der Wechselwirkung unsrer sinnlichen und verständigen Erkenntnißkräfte gegründet ist? oder noch deutlicher: wie will er das Gesetz der Möglichkeit überhaupt aus dem Gesetz der Möglichkeit der Erfahrung beweisen? da würde ja gegen alle Regel philosophischer Erkenntnisse das allgemeine Gesetz aus einem einzelnen Fall desselben folgen.

Für das andere, so hat man auch meinen philosophischen Deduktionen Schuld gegeben, daß sie ein Cirkel im Beweise seyen, das sind sie aber nicht, denn sie sind gar kein Beweis. Sie gehören vielmehr zu einer Theorie dieser Erkenntnisse, und der Fall kommt beständig ohne alle Schwierigkeit bey allen Induktionen in der Physik vor. Z. B. aus einzelnen Thatsachen lerne ich die Phänomene der Elektricität kennen, und führe sie auf ihre allgemeinsten Gesetze zurück; nehme dann diese Gesetze als Grundgesetze einer

Theorie der Elektricität an, und erkläre aus ihnen wieder jene Thatsachen, mit denen ich anfieng. Einmal geht mein Raisonnement vorbereitend den regressiven, dann erst als Folge den progressiven Gang des Systems. Auf eine ganz ähnliche Weise gehen wir von der Beobachtung unsers Erkennens aus, zeigen dadurch, wie die menschliche Erkenntnißkraft beschaffen sey, erheben uns zu einer Theorie derselben, zeigen, welche Principien dieser Theorie gemäß in unsrer Erkenntniß liegen müssen, und leiten nun erst wieder die einzelnen Erkenntnisse und Urtheile aus diesen Principien ab. Sollten jene Grundsätze durch dieses Verfahren auf irgend eine Art bewiesen werden, so wäre das Verfahren freylich durchaus inkonsequent, denn wir zeigen aus einer Theorie der Erkenntnisse, warum sie in unsrer Vernunft vorkommen, und diese Theorie des Erkennens ist nur ein einzelner Theil der innern Naturlehre, wogegen jene Grundsätze zum Theil die ersten Gesetze aller Natur überhaupt sind. Ihre Wahrheit wird also schon vorausgesetzt unter den Gründen ihrer Deduktion.

2) Das Humische Vorurtheil.

Das Humische Vorurtheil ist nur ein besonderer Fall des vorigen. Wir müssen ihm vorläufig bestimmt widersprechen, nur damit man uns nicht ungehört nach denselben verdamme. Hume setzt mit Wolff voraus: wenn man eine Erkenntniß aus bloßem Verstande brauchen wolle, z. B. die Nothwendigkeit des Kausalgesetzes, so müsse man

erst bewiesen haben, daß dieses Gesetz gelte, und sagt dann: das läßt sich nicht beweisen, also sind wir nicht berechtigt, jenes Gesetz voraus zu setzen. Dagegen zeigt Kant de facto hinlänglich: Humes Endurtheil ist falsch, denn in der menschlichen Erkenntniß giebt es allgemeine und nothwendige Erkenntnisse; aber er leugnet Humes Voraussetzung: wenn wir diese brauchen wollen, müssen wir sie erst bewiesen haben, nicht ab, vielmehr versucht er selbst einen solchen Beweis, den er den transcendentalen nennt.

Darin wurde bald die Inkonsequenz bemerkt, daß er, um jene Grundsätze zu beweisen, ihre Wahrheit immer schon voraussetze, (was uns z. B. Aenesidemus und Maimon zeigten,) niemand bemerkte klar genug die Falschheit des Humischen Vorurtheils, und so kam man auf die Hypothese: es müsse in unsrer Wissenschaft ein noch höheres Gebiet des unmittelbar Gewissen geben, in welchem von Kausalität und anderm ähnlichen noch nicht die Rede sey, von wo aus vielmehr die Gültigkeit solcher Gesetze erst gesichert werden könne. Dieses Raisonnement hat die Ungereimtheiten von Fichtes Wissenschaftslehre hervorgebracht. Seine Spekulation wieß ihn zu oberst an das Ich, das kam in der gewöhnlichen Erkenntniß als Ursach vor, er wollte diese mit Gewalt hinaus leugnen, und behauptete nun, das Ich sey ein Akt, ein Handeln ohne handelndes, Wirkung ohne Ursach.

Wir hingegen sagen gegen das Vorurtheil selbst: der Beweis ist nicht der letzte Begründer der Wahrheit in unsrer Erkenntniß. Es ist Thatsache, daß in unsrer Erkenntniß

sinnliche Anschauung und nothwendige und allgemeine Erkenntniß vereinigt sind, mag diese Vereinigung nun taugen oder nicht, wir wollen fürs erste nur beobachten, wie sie sich wirklich macht; wir müssen diese Erkenntniß also als ein Ganzes voraussetzen, und der Untersuchung unterwerfen, wie wir sie finden, mit ihren Substanzen, Ursachen und Qualitäten; eine weitere Entscheidung kann dann erst Resultat unsrer Untersuchung werden.

3) Kantisches Vorurtheil.

In der Kantischen Kritik der Vernunft ist der Begriff des Transcendentalen von sehr häufigem Gebrauche. Transcendentale Erkenntniß heißt ihm die Erkenntniß von der Möglichkeit und Anwendbarkeit der Erkenntnisse a priori (Kritik d. r. V. S. 80.); er spricht von transcendentalen Gemüthsvermögen, und nennt diejenigen so, aus denen Principien von Erkenntnissen a priori entspringen, diese vindicirt er der Philosophie, und hält es z. B. für sehr wichtig, so das Lustgefühl am Erhabenen der bloßen empirischen Psychologie zu entziehen. Endlich spricht er aber auch noch von transcendentalen Principien im Gegensatze gegen metaphysische, hier sind die erstern solche, die aus reinen Erkenntnissen a priori für sich bestehen, wogegen in den metaphysischen immer ein Begriff a priori auf einen durch Erfahrung erst zu gebenden angewandt wird. Wer hier genau vergleichen will, der wird bemerken, daß Kant mit seiner transcendentalen Erkenntniß eigentlich die psychologi-

sche, oder besser anthropologische Erkenntniß meinte, wodurch wir einsehen, welche Erkenntnisse a priori unsre Vernunft besitzt, und wie sie in ihr entspringt. Z. B. der Grundsatz, daß jede Veränderung eine Ursach habe, ist metaphysisch, aber die Einsicht, daß sich dieser Grundsatz in unserm Verstande finde, und wie er angewendet werden müsse, ist transcendental, und die Vernunftkritik unterscheidet sich eben darin von der Philosophie selbst, daß sie die transcendentale Erkenntniß enthält, dagegen letzterer die logische und metaphysische gehört.

Kant aber machte den großen Fehler, daß er die transcendentale Erkenntniß für eine Art der Erkenntniß a priori und zwar der philosophischen hielt, und ihre empirische psychologische Natur verkannte. Dieser Fehler ist eine unvermeidliche Folge jenes andern, so eben von uns gerügten, daß er die philosophische Deduktion mit einer Art des Beweises verwechselte, die er transcendentalen Beweis nannte.

Allerdings durfte er so auch nicht zugeben, daß seine transcendentale Erkenntniß empirisch sey, wenn er nicht Locke und Hume vollkommen recht geben wollte. Denn wenn er seine Erkenntniß a priori aus dem transcendentalen Princip, z. B. der Möglichkeit der Erfahrung bewies, so gründete er sie auf dieses, ließ sie aus ihm entspringen, und wenn dieses also empirisch war, so ruhte seine ganze Erkenntniß a priori doch wieder auf empirischem Grunde, und entsprang aus der Wahrnehmung.

Für denjenigen, der sich diesen Mißgriff nicht verbessert, liegt im Kantischen System ein unüberwindlicher Wi-

dersinn, indem durch die Apriorität der transscendentalen Erkenntniß, die innere Wahrnehmung selbst zur Erkenntniß a priori gemacht wird, und so anstatt des Kantischen transscendentalen Idealismus ein absurder empirischer Idealismus heraus käme, nach welchem das Ich nicht nur Selbstschöpfer seiner Welt, sondern sogar seiner selbst würde.

Dieser Mißgriff ist Ursach, daß Kant das Wesen der Reflexion nie begriff, und Sinn und Verstand nicht in einer Vernunft zu vereinigen vermochte. Er gab ihm den Widerwillen gegen empirische Psychologie und innere Selbstbeobachtung, welcher bey einigen seiner Schüler, z. B. bey Fichte, in eine wirkliche Aversion ausschlug. Erhard Schmidt bemerkte sehr früh, daß der Knoten der Kritik eigentlich in der Anthropologie gelöst werden müsse, aber das allgemeine Vorurtheil ließ ihn nicht zu Worte kommen. An diesem Vorurtheil kränkelt jede bisherige Behandlung der Vernunftkritik, und die größten Fehler wurden alle durch die natürliche Folge desselben gemacht, daß man die innere Wahrnehmung für den Quell von Erkenntnissen a priori hielt. Daher das unmittelbare Bewußtseyn bey Reinhold und andern, daher die Fichtische innere und intellektuelle Anschauung, und der völlige Rückschritt zum dogmatischen Rationalismus bey Schelling.

Wir werden diesem Fehler dadurch zu begegnen suchen, daß wir das subjektive, empirische, anthropologische Wesen der transscendentalen Erkenntniß ganz deutlich machen, und den Unterschied der Deduktion und des Beweises genauer angeben.

So viel über und gegen die Vorurtheile, welche wir in dem jetzigen Geist der Spekulation zu befürchten haben. Wir fragen weiter, welche Aufgabe wird uns nun eigentlich, um der Sache der Spekulation weiter zu helfen? Die Antwort liegt in der gegebenen geschichtlichen Darstellung. Die Geschichte der Philosophie treibt uns zu der Frage: Wie ist die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft beschaffen, auf welcher unsre philosophische Ueberzeugung beruht? und in welchem Verhältniß steht diese zur Reflexion? Ich halte deswegen meine neue Entwickelung des Vermögens der Selbsterkenntniß, wie es vom innern Sinn bis zur vollständigen Reflexion sich fortbildet, für den wichtigsten und entscheidenden Punkt meiner Darstellung, wodurch wir denn zugleich eine neue Darstellung der Gründe der Gültigkeit aller Erkenntniß erhalten.

Fragen wir also: was ist unsrer Zeit das Bedürfniß der Spekulation? so ist die Antwort noch immer die nämliche wie ehedem: Selbsterkenntniß in Rücksicht des Erkennens, Untersuchung unsers Erkenntnißvermögens, Untersuchung der Vernunft. Locke, Leibnitz und Hume nannten es die Untersuchung des menschlichen Verstandes, den neuern Eklektikern war es die Aufgabe der empirischen Psychologie, Kanten die der Vernunft-Kritik, wir wollen es philosophische Anthropologie nennen. Sehen wir, welche bleibende Fortschritte in der Geschichte der Philosophie durch die Bemühungen eines einzelnen Mannes gemacht worden sind, so liegen diese immer im Gebiete der Untersuchung unsers Erkenntnißvermögens, dagegen alles übrige, wie eine bloße Modesa-

che, sich bald vorwärts bald rückwärts bewegt. Diese Untersuchung ist die wahre philosophia prima des Bako und Decartes; das System jedes Philosophen geht dunkler oder klarer gedacht von einer gewissen Grundhypothese über den Ursprung der Erkenntniß in der Vernunft aus, und ist selbst nur Folge der individuellen Ansicht dieses ersten.

Das Bedürfniß aller Spekulation läßt sich also aussprechen: Wir kennen die Natur unsers Geistes noch nicht genau genug, um den Ursprung aller unsrer Ueberzeugungen in ihm aufzuweisen. So viel aber ist gewiß, daß, wenn wir das Wesen der Vernunft tief genug kennen lernten, wir daraus alle Gesetze der Spekulation und alle Philosophie müßten beurtheilen können, denn unsre Erkenntniß der Welt ist als Erkenntniß immer nur eine Thätigkeit meiner Vernunft, und kann als solche untersucht werden. Denn wer das Wesen der Philosophie nur ein wenig versteht, der sieht ein: wir schaffen keine Welt, und machen keine Natur mit unsrer Spekulation, sondern wir wollen nur die Regeln kennen lernen, nach denen die richtige menschliche Ansicht des göttlichen und irdischen der Welt in unserm Geiste erfolgt. Es kommt also alles darauf an, das Wesen unsers Geistes so weit zu erforschen, als nöthig ist, um den Quell des Wissens in ihm zu finden, und dadurch einzusehen, ob wir Philosophie besitzen, und welche sich nothwendiger Weise in uns findet.

Selbsterkenntniß ist also die Forderung, Untersuchung der Vernunft, Kenntniß der innern Natur des Geistes, Anthropologie! Vor dieser hat die Philosophie bisher oft

eine gewisse Scheu bezeugt, einige, z. B. Kant, hielten sie für unmöglich, andere für gefährlich, noch andere wagten es wenigstens nicht, sie für sich als eigne Wissenschaft zu behandeln, sondern vermengten sie immer mit Physiologie des menschlichen Körpers, und die sie am besten behandelten, brachten es darin nur zur Erzählung oder Klassifikation der Gemüthsvermögen, aber nie zu einer wahren Theorie des innern Lebens.

Es wird daher nöthig seyn, das Wesen unsrer philosophischen Anthropologie, und ihr Verhältniß zur Philosophie noch deutlicher aus einander zu setzen.

Unter Anthropologie versteht man entweder pragmatisch, Menschenkenntniß als Weltkenntniß, als Kunst, die Menschen in ihren Handlungen zu beurtheilen, oder physiologisch, eine Naturlehre vom Menschen als systematische Wissenschaft. Diese physiologische Anthropologie bekommt aber wieder eine dreyfache Bedeutung. Der Mensch findet sich gleichsam in zwey verschiedenen Welten. Einmal erkennt er sich selbst an der Spitze der organisirten Bildungen in der Natur als einen organisirten belebten Körper, dann aber eröffnet sich ihm auch eine eigne Welt im innern Selbstbewußtseyn. Dies bestimmt uns den Gegenstand von drey verschiedenen Wissenschaften. Die erste betrachtet das Aeußere des Menschen, seinen Körper, dessen natürliche Funktionen, und wird medicinische Anthropologie oder Physiologie genannt. Die zweyte beschäftigt sich mit dem Innern des Menschen, so wie er sich Gegenstand der innern Selbsterkenntniß wird, nach gewöhnlicher Behand-

lung heißt sie empirische Psychologie, wir wollen sie philosophische Anthropologie nennen. Endlich die dritte Wissenschaft soll das Aeußere und Innere des Menschen vergleichen, und die Verbindung zwischen beyden darstellen, sie wird gewöhnlich philosophische Anthropologie genannt, uns soll sie aber vergleichende Anthropologie heißen.

Das Gebiet der philosophischen Anthropologie ist also nur die innere Erfahrung, ihr Gegenstand der Mensch, so wie wir uns innerlich kennen. Diese innere Erfahrung hängt zwar mit den äußeren Erscheinungen unsers Körpers sehr genau zusammen, die Bewegungen des Körpers und die Affektionen des Gemüthes sind durchaus in einer wechselseitigen Abhängigkeit von einander, aber dem ungeachtet vermischen sich die Gebiete der äußern und innern Erfahrung gar nicht, sondern es beruht jede auf ihrem eignen geschlossenen Kreise von Wahrnehmungen, wenn gleich äußere Wahrnehmungen oft der innern Beobachtung zu Hülfe kommen. Denn den Gegenstand der erstern macht die Materie, den der andern machen innere Thätigkeiten des Gemüthes aus. So interessant daher auch eine allgemeine Untersuchung ist, welche die Beschaffenheiten und Zustände des Gemüthes, so wie sie innerlich erkannt werden, mit den ihr korrespondirenden Organen und Bewegungen des Körpers vergleicht: so ist die Untersuchung der Natur unsers Gemüthes doch nicht in einer solchen Abhängigkeit von der Erforschung der Natur des durch dasselbe belebten Körpers, daß nicht die eine ohne die andere auch sollte statt finden können.

Vielmehr enthält jede Theile, in welchen sie von der andern ganz unabhängig ist, und an dasjenige, was nur Gegenstand der innern Erfahrung ist, hat die philosophische Anthropologie ausschließliches Eigenthumsrecht. So wie nämlich der Physiolog in seinen Untersuchungen der Natur des organisirten Körpers für seine Theorie auf ein ihn belebendes Gemüth gar keine Rücksicht nehmen darf, so kann man auch in der philosophischen Anthropologie das Gemüth bloß aus der innern Erfahrung erforschen, ohne noch diese mit der Beschaffenheit des organisirten Körpers in Verbindung zu bringen, denn es ist immer vortheilhaft für die Berichtigung und Erweiterung unsrer Kenntnisse, getrenntes getrennt zu halten, und solche Untersuchungen, welche unabhängig von einander statt finden, auch getrennt darzustellen. Ja es war für die Wissenschaft, von der wir sprechen, der wesentlichste Nachtheil, daß man ihre feineren Untersuchungen so viel mit Hypothesen in Rücksicht des Körpers bemengte; Gedächtniß, Einbildungskraft und so manches materiell erklären wollte, und dadurch die Idee einer innern Gesetzmäßigkeit des Gemüthes, einer Theorie der Vernunft ganz aus den Augen verlor. Aber nur von dieser abgesonderten Experimentalphysik des Innern läßt sich der große Gewinn für Philosophie versprechen. Versuche der vergleichenden Anthropologie könnten erst dann gelingen, wenn die physiologische Theorie des menschlichen Körpers, und die anthropologische des menschlichen Gemüthes zu einer hinlänglichen Vollkommenheit gediehen wären, um die Vergleichungen

bestimmt genug machen zu können, dagegen bis jetzt diese Wissenschaft grossentheils nur aus leeren Formeln besteht, die, wenn das Glück gut ist, vielleicht in Zukunft einmal ausgefüllt werden können.

Wir haben es also hier nur mit der physiologischen Anthropologie zu thun, so wie diese sich einzig mit dem menschlichen Gemüthe als Gegenstand der innern Erfahrung beschäftigt, wir gehen hier von einer innern Experimentalphysik aus, deren Versuche und Beobachtungen jeder nur in sich selbst macht, und suchen dadurch zu einer innern Naturlehre als einer Theorie der Vernunft zu gelangen. Das wäre also die Wissenschaft, welche man gewöhnlich Psychologie nannte, wir weichen aber aus mehreren Gründen von diesem Sprachgebrauch ab. Das Wort Psyche, Seele ist in der Philosophie für das metaphysische, beharrliche, einfache und unsterbliche Wesen des Geistes in Anspruch genommen, und verwickelt sich also mit Voraussetzungen, auf die wir vorläufig nicht Rücksicht nehmen dürfen. Es ist uns nur um eine Naturlehre des menschlichen Gemüthes zu thun, so wie sich diese durch innere Erfahrung erhalten läßt. Wir wollen so wenig Seelenlehre als Geisterlehre behandeln, denn wir kennen keinen andern Geist, als das Denkende, und kein anderes denkendes Wesen, als den Menschen, wir haben es also nur mit innerer Anthropologie zu thun. In dieser Beschränkung auf das menschliche Gemüth hätten wir also das Thema der Erfahrungsseelenlehre, oder empirischen Psychologie. Aber auch von dieser Wissenschaft unterschei-

ten, ohne eine Bestimmung des mathematischen in meiner Vorstellung des Baumes, ohne eine Bestimmung der Entfernung von mir, der Theile unter einander u. s. w. Ich sehe, daß diese mathematischen Bestimmungen erst durch zum Theil willkührliche, meist durch Gewohnheit geleitete Thätigkeiten meiner Einbildungskraft zur Vorstellung hinzukommen. Ueber diese brauche ich dann weiter noch Begriffe und Urtheile des Verstandes, um die Erkenntniß vollständig zu machen u. s. f.

Hier ist nun augenscheinlich die innere Geschichte des Erkennens selbst, nach der zweyten Betrachtungsweise, ein Gegenstand der innern Anthropologie, die Erkenntniß mag auch seyn, von welcher Art sie wolle. Auch unser philosophisches Wissen wird also, wiefern wir uns desselben wieder bewußt werden wollen, von einem anthropologischen Gesichtspunkt aus betrachtet werden können. Ja diese anthropologische Ansicht der philosophischen Erkenntniß ist eben für Philosophie von entscheidender Wichtigkeit.

Erfahrung bedarf subjektiv, um in unser Gemüth zu kommen, erst einer fremden Anregung durch den Sinn, philosophische Erkenntniß aber soll reines Eigenthum der Vernunft seyn, nur aus ihr selbst entspringen, nur von ihrer Selbstthätigkeit abhängen. Wenn wir uns also in Besitz einer anthropologischen Theorie der Vernunft versetzen können, so wären wir durch diese genau im Stande, zu bestimmen, welche philosophische Erkenntnisse wir überhaupt besitzen, allein besitzen können, und wie sie sich richtig anwenden lassen. Die vollständige Aufgabe, welche Locke der

Spekulation geben wollte, indem er sagt: sie solle zuerst den menschlichen Verstand untersuchen, um seine Kräfte kennen zu lernen, oder die Aufgabe, welche Kant nachher eine Kritik der Vernunft nannte, ist nichts anders, als unsre philosophische Anthropologie.

Wir müssen anfangs die gewöhnliche nur objektive Ansicht, die Erkenntnisse zu betrachten, verlassen, und uns bloß auf die subjektive, anthropologische beschränken, die andere wird uns nachher von selbst zufallen. Gewöhnlich betrachten wir unsre Erkenntniß nur durch ihren Gegenstand, und nennen sie z. B. wahr, wenn sie mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, dies ist aber nicht das richtige Verhältniß für eine sichere Beobachtung. Dadurch müssen wir unvermeidlich an aller unsrer philosophischen Ueberzeugung und am Ende an aller Wahrheit in unsrer Erkenntniß irre werden. Denn bey den ewigen Wahrheiten, den allgemeinen und nothwendigen Gesetzen, den Erkenntnissen a priori, oder wie wir sonst die philosophische Erkenntniß nennen wollen, fällt es gleich ins Auge, daß wir sie nicht durch ihren Gegenstand wahr machen können, indem wir den Gegenstand nur mittelbar durch sie denken, und nicht mit ihr vergleichen können. Wir hingegen werden diese räthselhafte Nothwendigkeit auf einen andern ganz anthropologischen Ausdruck bringen, indem wir sie als diejenige Erkenntnißthätigkeit unsrer Vernunft charakterisiren, die ihr beharrlich in jedem Zustand ihrer Thätigkeit zukommt, woraus denn ihre Verhältnisse weit leichter beurtheilt werden können. Denn wenn ich meine Erkenntnisse sicher will kennen lernen,

so muß ich nur subjektiv erst die Erkenntniß selbst beobachten, diese ist meine Thätigkeit, und kommt mir zu, welchen Gegenstand sie auch habe. Der Gegenstand mag außer mir oder in mir seyn, die Erkenntniß ist immer in mir, und so muß ich sie erst beobachten, ihre Gesetze und die Gesetze der Vermögen kennen lernen, aus denen sie entspringt, ehe ich mit Erfolg darüber urtheilen kann, wie es mit dem Gegenstande steht, der ihr entspricht. Also darin besteht unser Vorschlag für die Philosophie, daß wir alle unsre Erkenntnisse erst einer solchen anthropologischen Beobachtung unterwerfen wollen, ehe wir über ihre Wahrheit und Tauglichkeit zu urtheilen wagen. Sind wir auf diese Weise zu einer Theorie der Vernunft gelangt, so werden wir dann auch über Gültigkeit und Wahrheit mit Sicherheit sprechen können.

Das heißt, unsre Aufgabe wird philosophische Anthropologie als theoretische innere Naturlehre. Unsre Untersuchung beginnt auf dem vorsichtig zu wählenden Standpunkt der empirischen Psychologie oder der innern Selbstbeobachtung, wo wir uns hüten müssen, mit idealen metaphysischen Voraussetzungen die reine Thatsache gleich anfangs zu trüben, wo wir aber doch nicht bey dem nur beschreibenden der Erfahrungsseelenlehre für diese und jene Klasse von Geistesvermögen und ihren vorkommenden Varietäten stehen bleiben, sondern wo wir diese reine Thatsache nur als Grund brauchen, von welchem eine vernünftige Induktion nach gut gewählten heuristischen Maximen ausgeht, um sich zu den allgemeinen Gesetzen unsers innern Lebens, und somit zu

einer physikalischen Theorie dieses Lebens rein nach seinen geistigen Verhältnissen zu erheben.

Für diesen unsern Zweck finden wir die gehaltreichsten Vorarbeiten in den Kantischen Kritiken der Vernunft, diesen ersten Philosophischen Meisterwerken. Ja es ließe sich wohl behaupten, daß Kant der erste war, welcher ohne Gespenster zu sehen, und doch auch ohne sich mit dem Materiellen zu bemengen, die Idee unsrer Wissenschaft, in Rücksicht einer Uebersicht des Ganzen fand, er war wohl der erste, der sich so über bloß beschreibende Psychologie erhob, wenn gleich auch ihm diese Idee nur dunkel vorschwebte. In vielen Theilen ist seine Untersuchung bis zur Vollendung gediehen; in andern müssen wir ihn verbessern, und in mehrern ihm die fehlende Vollendung geben. Was uns aber nöthigt, seine Arbeit einer gänzlichen Umarbeitung zu unterwerfen, ist zuletzt einzig seine Verkennung des innern Sinnes und des Wesens der Reflexion, deren Folgen sich bis ins Einzelnste über das Ganze verbreiten.

Der Gang unsrer Untersuchung würde einfach, leicht und deutlich seyn, (indem wir nur Beobachtungen zusammenstellen, und allgemeine Gesetze aus ihnen ableiten,) wenn uns nicht so oft die falschen Ansprüche psychologischer Schwärmer und Enthusiasten in den Weg träten. Psychologische Schwärmerey nämlich vermengt eignes willkührliches Raisonnement mit innerer Wahrnehmung, und verwechselt Einbildung mit innerer Erfahrung; falscher psychologischer Enthusiasmus für das Geistige, und die Freyheit des Genialen will hingegen seine Zuhörer nur mit schönem Klang un-

terhalten, und meint seine Göttlichkeit und Heiligkeit schon entweiht zu sehen, wenn jemand das Dichten, Philosophiren und den Charakter einer Erklärung unterwerfen will. An diesen beyden hat die innere Selbstbeobachtung zwey große Feinde. Den Enthusiasmus können und müssen wir meist seinem Schicksal überlassen, streiten läßt sich nicht leicht mit ihm, denn er entsteht entweder aus Mangel an eigentlich wissenschaftlichem Sinn, zu dem also trockne theorethische Wahrheit keinen Zugang findet, oder nur aus Mangel eines gebildeten Urtheils über die Gesetze des innern Lebens, dann wird er ohne Streit den Kredit von selbst verlieren, wenn festere Urtheile über diese Gegenstände allgemeiner werden. Die Verwechselung des Raisonnements mit der Beobachtung hingegen dürfen wir nie aus der Acht lassen, wir müssen selbst vor ihr auf unsrer Hut seyn, denn sie verleitet in innerer Beobachtung oft den geübtesten Denker zu den offenbarsten Absurditäten. In dieser innern Beobachtung ist der Geist durchaus nur sich selbst überlassen, da wird es ihm oft schwer, die verschiedensten Arten seiner Thätigkeiten zu unterscheiden, leicht wird er also Schlüsse aus fälschlich vorausgesetzten Unmöglichkeiten für reine Beobachtung von Thatsachen nehmen, und sich so auf eine Weise täuschen, bey der es äußerst schwer hält, den Irrthum wieder aufzufinden, nachdem er einmal begangen ist.

Kritik

der

erkennenden Vernunft.

Einleitung.

Das Leben des menschlichen Geistes im allgemeinen.

§. 1.

a) Aeußere und innere Natur.

Wie eine in sich geschlossene Blume, die nicht einem äußern Lichte entgegen blüht, sondern nur durch Stengel und Blatt mit dem Aeußern in Berührung kommt, ist unser inneres Leben an die Form der Selbsterkenntniß gebunden. Alle unsre Kenntniß der innern Natur unsers Geistes ist seiner Natur nach nur Selbsterkenntniß, aus der er nur sich in sich selbst, aber nach gar keinem äußern Verhältnisse verstehen lernen kann. In mir beobachten kann ich wol, wie ich denke und erkenne, was und wie ich fühle, begehre und will, und dafür läßt sich auch eine erklärende innere Naturlehre entwerfen. Aber wie dieses mein Leben von Außen angeregt wird, wie mit meinem Denken und Erkennen ein Gegenstand in Berührung kommt, den ich denke und erkenne, wie mein handelnder Wille auf etwas außer ihm wirken könne; wie die Geschichte meines Lebens anfangen konnte, ein Geist durch den andern entspringt

Einleitung.

Das Leben des menschlichen Geistes im allgemeinen.

§. 1.

a) Aeußere und innere Natur.

Wie eine in sich geschlossene Blume, die nicht einem äußern Lichte entgegen blüht, sondern nur durch Stengel und Blatt mit dem Aeußern in Berührung kommt, ist unser inneres Leben an die Form der Selbsterkenntniß gebunden. Alle unsre Kenntniß der innern Natur unsers Geistes ist seiner Natur nach nur Selbsterkenntniß, aus der er nur sich in sich selbst, aber nach gar keinem äußern Verhältnisse verstehen lernen kann. In mir beobachten kann ich wol, wie ich denke und erkenne, was und wie ich fühle, begehre und will, und dafür läßt sich auch eine erklärende innere Naturlehre entwerfen. Aber wie dieses mein Leben von Außen angeregt wird, wie mit meinem Denken und Erkennen ein Gegenstand in Berührung kommt, den ich denke und erkenne, wie mein handelnder Wille auf etwas außer ihm wirken könne; wie die Geschichte meines Lebens anfangen konnte, ein Geist durch den andern entspringt

oder mit dem andern in Gemeinschaft kommt, darüber kann es in der menschlichen Vernunft durchaus keine erklärende Naturlehre geben, eben deswegen, weil mein Gemüth sich in seiner innern Selbsterkenntniß ganz isolirt, und also durch diese durchaus kein äusseres Verhältniß beobachtet werden kann. Eine Naturphilosophie für das innere Leben des Gemüthes geht also mit ihrer Theorie nur auf die innere Geschichte eines einzelnen Menschen und die Organisation seines Geistes. Diese Bemerkung erinnert uns an das oberste physikalische Resultat aller Spekulation, in Verhältniß zu welchem sie erst ihre volle Bedeutung bekommt. Wir wollen, um uns im folgenden nicht zu desorientiren, gleich vorläufig darauf aufmerksam machen. Hauptverhältnisse der theoretischen Naturlehre können eben nicht neu seyn, aber es giebt doch manche, die, je bekannter sie sind, eben um so leichter übersehen oder wenigstens in ihren Folgen nicht gehörig beachtet werden. Dahin gehört vorzüglich das allgemeinste Verhältniß der innern und äußern Naturlehre.

Der Standpunkt für die Natur überhaupt ist nicht der höchste in unserm Geiste, sondern er zeigt uns das Wesen der Dinge nur auf eine subjektiv beschränkte Weise, über die wir uns nur durch Ideen erheben können. In diesen subjektiven Beschränkungen, wodurch uns die Natur nur zur Erscheinung wird, liegt dann auch der Grund einer entgegengesetzten innern und äußern Ansicht der Dinge. Materie und Geist stehen sich hier einander gegenüber, und werden nach ganz verschiedenen Gesetzen erkannt.

In Rücksicht des Geistigen erkennen wir unmittelbar nur das eigne innere Leben und die Organisation der eigenen Vernunft, Gedanken und Geist außer uns finden wir nur nach Analogien mittelbar durch die Materie.

Materie aber erkennen wir unmittelbar nach ganz verschiedenen Ansichten. Einmal durch Empfindungsvorstellungen wie Farbe, Klang und Duft erkennen wir sie bloß nach Verhältnissen zu unserm geistigen Leben, sie hat Farbe, klingt und duftet nur für unsern erkennenden Geist; eine Materie im Verhältnisse zur andern ist hingegen nur nach mathematischen Gesetzen das bewegliche und bewegende im Raume.

Nun liegt das Princip aller Erklärungen in der Gleichartigkeit dessen, was nur der Größe nach verschieden ist, es giebt also eine zweyfache theoretische Naturlehre, wo die Erklärungen des einen Theils nicht in die des andern hinüber greifen können, es muß eine Theorie des innern geistigen Lebens nur für das eine menschliche Gemüth, und eine mathematische Theorie der äußern Natur möglich seyn. Aber zwischen der äußern und innern Natur giebt es gar keine theoretische Berührung, es darf weder die Materie nach den qualitativ von ihr ganz verschiedenen Gesetzen des innern Lebens, noch das Gemüth nach den Gesetzen des materiellen erklärt werden. Es giebt also weder für die Materie noch für den Geist Theorie oder Erklärung in Rücksicht äußerer Verhältnisse des geistigen.

Bewegung und innere Thätigkeit sind zwey geschiedene Erscheinungsweisen der Dinge, erstere kennt nur ein Gesetz äußerlicher Verhältnisse, die andere beschränkt sich nur auf das Innere E i n e s i n d i v i d u e l l e n L e b e n s, beyde laufen neben einander hin an den beyden Seiten einer Kluft, welche durch keine Philosophie und keine Theorie ausgefüllt werden kann. Für die materiellen Verhältnisse der Empfindung läßt sich von gar keinem erklärt werden sprechen, und für die innere Natur müssen wir den Körper mit seiner Organisation und seinen Bewegungen ganz aus dem

oder mit dem andern in Gemeinschaft kommt, darüber kann es in der menschlichen Vernunft durchaus keine erklärende Naturlehre geben, eben deswegen, weil mein Gemüth sich in seiner innern Selbsterkenntniß ganz isolirt, und also durch diese durchaus kein äusseres Verhältniß beobachtet werden kann. Eine Naturphilosophie für das innere Leben des Gemüthes geht also mit ihrer Theorie nur auf die innere Geschichte eines einzelnen Menschen und die Organisation seines Geistes. Diese Bemerkung erinnert uns an das oberste physikalische Resultat aller Spekulation, in Verhältniß zu welchem sie erst ihre volle Bedeutung bekommt. Wir wollen, um uns im folgenden nicht zu desorientiren, gleich vorläufig darauf aufmerksam machen. Hauptverhältnisse der theoretischen Naturlehre können eben nicht neu seyn, aber es giebt doch manche, die, je bekannter sie sind, eben um so leichter übersehen oder wenigstens in ihren Folgen nicht gehörig beachtet werden. Dahin gehört vorzüglich das allgemeinste Verhältniß der innern und äußern Naturlehre.

Der Standpunkt für die Natur überhaupt ist nicht der höchste in unserm Geiste, sondern er zeigt uns das Wesen der Dinge nur auf eine subjektiv beschränkte Weise, über die wir uns nur durch Ideen erheben können. In diesen subjektiven Beschränkungen, wodurch uns die Natur nur zur Erscheinung wird, liegt dann auch der Grund einer entgegengesetzten innern und äußern Ansicht der Dinge. Materie und Geist stehen sich hier einander gegenüber, und werden nach ganz verschiedenen Gesetzen erkannt.

In Rücksicht des Geistigen erkennen wir unmittelbar nur das eigne innere Leben und die Organisation der eigenen Vernunft, Gedanken und Geist außer uns finden wir nur nach Analogien mittelbar durch die Materie.

Materie aber erkennen wir unmittelbar nach ganz verschiedenen Ansichten. Einmal durch Empfindungsvorstellungen wie Farbe, Klang und Duft erkennen wir sie bloß nach Verhältnissen zu unserm geistigen Leben, sie hat Farbe, klingt und duftet nur für unsern erkennenden Geist; eine Materie im Verhältnisse zur andern ist hingegen nur nach mathematischen Gesetzen das bewegliche und bewegende im Raume.

Nun liegt das Princip aller Erklärungen in der Gleichartigkeit dessen, was nur der Größe nach verschieden ist, es giebt also eine zweyfache theoretische Naturlehre, wo die Erklärungen des einen Theils nicht in die des andern hinüber greifen können, es muß eine Theorie des innern geistigen Lebens nur für das eine menschliche Gemüth, und eine mathematische Theorie der äußern Natur möglich seyn. Aber zwischen der äußern und innern Natur giebt es gar keine theoretische Berührung, es darf weder die Materie nach den qualitativ von ihr ganz verschiedenen Gesetzen des innern Lebens, noch das Gemüth nach den Gesetzen des materiellen erklärt werden. Es giebt also weder für die Materie noch für den Geist Theorie oder Erklärung in Rücksicht äußerer Verhältnisse des geistigen.

Bewegung und innere Thätigkeit sind zwey geschiedene Erscheinungsweisen der Dinge, erstere kennt nur ein Gesetz äußerlicher Verhältnisse, die andere beschränkt sich nur auf das Innere Eines individuellen Lebens, beyde laufen neben einander hin an den beyden Seiten einer Kluft, welche durch keine Philosophie und keine Theorie ausgefüllt werden kann. Für die materiellen Verhältnisse der Empfindung läßt sich von gar keinem erklärt werden sprechen, und für die innere Natur müssen wir den Körper mit seiner Organisation und seinen Bewegungen ganz aus dem

Spiele lassen, wenn wir das innere Gesetz kennen lernen wollen. Allerdings ist bis ins Einzelnste die Organisation und die Bewegung in ihr das genaueste Korrelat der geistigen Thätigkeit, aber so genau hier und dort Organ und Lebensäußerung sich einander entsprechen mögen, so kann doch zwischen beyden durchaus von keiner erklärenden theoretischen Verbindung die Rede seyn. Denn hier werden durchaus verschiedene Qualitäten aufgefaßt, und wer richtig begriffen hat, was erklären heißt, der sieht ein, daß keine Erklärung von einer Qualität zur andern hinüber führen kann.

§. 2.

b) Das Gemüth.

Wir suchen hier eine theoretische innere Naturlehre, können dabey also nur aus dem innern Bewußtseyn unser selbst schöpfen. Das charakteristische dieser innern Wahrnehmung ist, daß sie sich in jedem einzelnen Falle durch ein: Ich denke, ich erkenne, ich fühle, ich begehre, ich will, ausspricht. So daß mir in innerer Wahrnehmung jedesmal eine meiner innern Thätigkeiten, als mir dem Ich gehörig vorkommt.

Wir unterscheiden an diesem Quell der innern Erfahrung und der Selbsterkenntniß ein reines Selbstbewußtseyn, daß Ich bin, und dann die einzelne Anschauung meiner Thätigkeit, welcher jenes gleichsam nur die Form bestimmt. Dieses Ich des Selbstbewußtseyns ist nun der eine und bleibende Gegenstand der innern Wahrnehmung, wodurch ich den Gegenstand derselben von jedem Dinge außer mir unterscheide, und dem ich alles, was in innerer Wahrnehmung vorkommt, als seine Thätigkeit zuschreiben muß. Der vorsichtige Sprachgebrauch nennt dieses Ich als den sich

immer gleichen Gegenstand der innern Erfahrung das menschliche Gemüth, um sich von allen metaphysischen Nebenbedeutungen der Worte, Seele und Geist zu befreyen. Auch wir wollen im folgenden nur das Ich als Gegenstand der Erfahrung, abgesehen von allen metaphysischen Streitigkeiten über das wahre Wesen des Denkenden, betrachten, wir verstehen also so wol unter Gemüth, als menschlichem Geist, menschlicher Vernunft immer nur diesen innern Gegenstand des eigenen Bewußtseyns.

Die allgemeinsten Verhältnisse der Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes können wir nicht besser, als nach folgenden Nummern; übersehen, wie Kant sie angiebt:

1) Ich denke; ich bin innerlich thätig.

2) Ich denke als Subjekt; unmittelbar nehme ich nicht mich selbst, sondern nur einzelne meiner Thätigkeiten wahr, zu denen Ich nur als Subjekt der Thätigkeit gehöre.

3) Ich denke als einzelnes, individuelles Subjekt.

4) Ich denke als dasselbe Subjekt alles meines Denkens. Wenn ich mir gleich der ganzen Geschichte meines Lebens in der Zeit nur durch das äußere Verhältniß zur Geschichte meines Körpers bestimmt bewußt werden kann, so ist doch für den ganzen Umfang meines innern Selbstbewußtseyns das Ich als einer und derselbe Gegenstand bestimmt.

Da wir aber hier aus diesen Momenten keine metaphysischen Untersuchungen des Materialismus und Spiritualismus, oder der Einfachheit und Unsterblichkeit der Seele anstellen wollen, so haben wir nur nöthig, die zwey ersten Bestimmungen näher zu erörtern; was ist innere Thätigkeit? und was ist das Ich als Subjekt derselben?

statt finden kann, daß die ganze Vorstellungsart des Werdens überhaupt keine Realität hätte.

In wiefern dies richtig oder unrichtig ist, brauchen wir hier nicht zu untersuchen, so viel aber ist gewiß, daß, wo wir von Thätigkeit sprechen, schon ein thätiges vorausgesetzt wird, und nur beyde, Thätigkeit und thätiges, Handeln und handelndes mit einander Bedeutung haben können oder nicht.

So zeigt es dann auch der Erfolg, die versuchte Verbesserung ist so ernstlich nicht gemeint, man spricht hernach doch wieder von Verstand, Einbildungskraft und andern Vermögen des denkenden Geistes, man setzt in der äußern Natur Kräfte zu dem bloßen Geschehen hinzu.

So ist also das Kausalverhältniß des thätigen Ich zu seiner Thätigkeit durchaus in aller unsrer Selbsterkenntniß, und bestimmt dieser die Form, daß da nur von bestimmten Vermögen des Gemüths und ihrer Aeußerung die Rede ist.

§. 4.

Dieses Verhältniß von Ursach und Wirkung ist aber das einzige ~~ganz unmittelbar~~ unmittelbare seiner Art in unserer Erkenntniß, und deshalb für die Anwendung unvermeidlich schwierig. Diese zweyte Schwierigkeit entsteht dadurch: wenn wir uns ein Ding deutlich vorstellen wollen, so müssen wir es mit andern vergleichen, und darin Uebereinstimmung und Unterschied wahrnehmen. Hier ist nun der Fall des innerlichen Lebens und seiner Thätigkeit ein ganz einziger, dem kein anderer in unserer Erkenntniß gleich kommt.

Das wesentliche des Lebens besteht darin, daß hier ein Handeln vorkommt, als Thätigkeit in sich selbst, ohne Beziehung auf ein anderes, ein Handeln ohne behandeltes,

ein Handeln, durch welches nichts wird, als die Handlung selbst, z. B. beym Vorstellen und Erkennen. Alle äußeren Kausalverhältnisse bestehen darin, daß eine Ursach den Zustand eines andern Dings verändert, daß die Akzidenzen einer Materie durch die Kräfte verändert werden. Das Licht erwärmt einen Körper oder bleicht seine Farbe, ein Körper verändert die Bewegung des andern durch Anziehung. In allen diesen Fällen ist außer der Dependenz des Wirkens noch ein anderes bewirktes da als die eigentliche Wirkung, nicht nur ein Anziehen des Ziehenden, sondern noch veränderte Bewegung des angezogenen. Bey der unmittelbaren innern lebendigen Thätigkeit, z. B. des Vorstellens, giebt es hingegen kein solches behandeltes, sondern bloße Handlung rein für sich.

Es läßt sich auch leicht nachweisen, wie die innere Anschauung eben nur eine solche Thätigkeit enthalten kann. Isolirt für sich enthält sie ein bloßes nach einander in der Zeit. Soll dieses nun unter objektive synthetische Einheit in der Erfahrung gebracht werden, so kann dies nur durch das Schema einer gesetzmäßigen Zeitfolge geschehen, d. h., durch die Kategorie von Ursach und Wirkung. Das in der innern Anschauung gegebene veränderliche ist also unmittelbar als Wirkung bestimmt, ein bestimmbares, zu dem das bestimmende, das Ich, als Objekt des reinen Selbstbewußtseyns ist. Das Ich wird also durch die innere Anschauung nur als das denkende, vermittelst des Denkens als seiner Thätigkeit erkannt; der Gegenstand der innern Anschauung muß unmittelbar eine ganz reine Thätigkeit seyn, deren Daseyn nur als Dependenz von einem andern, nicht aber als Inhärenz in einem andern bestimmt ist.

So wie die allgemeinste Bestimmung der Materie als Gegenstandes der äußern Natur ist: Materie ist das beweg-

liche im Raume, so ist die allgemeinste Bestimmung des Ich, als Gegenstandes der innern Natur: Ich bin das innerlich Thätige in der Zeit.

Das in Bewegungseyn ist aber nur eine relative Bestimmung, welche einer Materie im Verhältniß zu einer andern zukommt, wogegen die innere Thätigkeit, das Denken dem Gemüthe nicht im Verhältniß zu etwas andern, sondern schlechthin für sich als seine Handlung zukommt. Das Denken wird nicht, wie jede äußere Thätigkeit, nur aus Veränderungen als deren Ursach, sondern unmittelbar als veränderliche Thätigkeit selbst erkannt. Das relative besteht hier darin, daß das Ich nur durch das Verhältniß zu seinem Denken erkannt wird, als Ursach desselben, aber nicht in äußern Verhältnissen seiner Thätigkeit zu einem andern.

Die ursprüngliche Thätigkeit des Ich ist also eine Handlung schlechthin, ohne einen Erfolg derselben, als daß gehandelt worden ist, ohne ein behandeltes; (so wie das bloße in Bewegungseyn der Materie, nur daß hier von einer unmittelbaren Thätigkeit die Rede ist; dagegen Bewegung nur in einem verhältnißmäßigen Zustand besteht.) Zwar kommen im Gemüthe auch Wirksamkeiten vor, die einen Erfolg haben, z. B. beym Begehren und Wollen, aber dieser kann innerlich nur erweckte, veränderte Thätigkeit seyn, er muß selbst Thätigkeit seyn und zuletzt eine solche ursprüngliche, welche selbst weiter keinen Erfolg hat, sondern nur in und durch sich selbst besteht. Es kommt dem Denken eine Existenz zu, welche bloß nach dem Verhältniß des Grundes und der Folge als Dependenz, und nicht nach dem Verhältniß des Subjektes und Prädikates als Inhärenz bestimmt ist.

Diese in sich selbst gehaltene Thätigkeit müssen wir aus zwey Gründen genau beachten. Erstlich sie ist das charakteristische des Lebens. Die neuerdings so gefeyerte Vertreibung alles Todes aus der Natur ist nur durch einen unbestimmten Begriff des Lebens gelungen. Man verwechselt entweder den Organismus mit dem lebendigen, der doch immer nur in Bewegungen besteht, oder man nennt jede Kraftäußerung überhaupt Leben, was nicht seyn sollte. So wol für den Organismus, als für die Kraftäußerung der Materie brauchen wir das Wort Leben immer nur bildlich, das Leben ist nur in innerer Thätigkeit, d. h., im Denken. In der materiellen Welt ist alles Geschehen und Werden nur in Bewegungseyn oder Bewegungerregen. Das in Bewegungseyn ist etwas todtes, denn es ist ein bloßes Leiden ohne Thun, das Bewegungerregen durch Anziehung oder Abstoßung der Materie ist aber auch nur todte Kraftäußerung, in dem eine Masse immer nur an der andern ihre Kraft zeigt, Leben hingegen ist nur da, wo ein Wesen in sich selbst thätig ist.

Zweytens, eben daß der Begriff der lebendigen Thätigkeit in äußerer Erfahrung gar nicht vorkömmt, das macht hier für das Innere die größten Mißverständnisse, und deswegen werden wir uns bald wieder ausführlich auf diese Auseinandersetzung berufen müssen, indem alle bisherigen Theorieen des Vorstellens und Erkennens dieses Gesetz der lebendigen Thätigkeit übersehen, und immer ein behandeltes Objekt zu ihr hinzugebracht haben.

§. 5.

d) Die Vermögen des Gemüthes.

Es ist hier schon erörtert worden, daß ich mich in innerer Erfahrung nicht selbst anschaue, sondern nur als Sub-

jekt meiner innern Thätigkeit erkenne. Ich erkenne mich als Ursach meiner innern Thätigkeit, und schreibe mir deshalb Vermögen oder Kräfte dieser Thätigkeit zu.

Hier hat man wieder im Streite mit metaphysischen Anmaßungen über die innere Erfahrung einen genauen Unterschied zwischen Vermögen und Kraft festgesetzt, der allerdings seinen Grund hat. Wir wollen uns aber hier begnügen ein für allemal zu bemerken, daß wir auch, wo wir von Kräften sprechen, doch keine weiteren Anmaßungen, als die an Vermögen des Gemüthes machen. Der Unterschied ist dieser: Kraft ist das Prädikat der Substanz, wodurch sie schlechthin als Ursach gedacht wird; Vermögen das Prädikat irgend eines Subjektes, wodurch es als Ursach gedacht wird, unangesehen, ob ihm die Wirkung schlechthin zukommt, oder nur unter gewissen Bedingungen, ob es Substanz ist, oder als Akzidenz eines andern existirt.

Dadurch also, daß ich einem Wesen eine Kraft beylege, setze ich zugleich auch die ganze Ursach der Wirkung unbeschränkt in dasselbe; dadurch, daß ich ihm bloß ein Vermögen beylege, bleibt unbestimmt, ob nicht sonst noch etwas, als auf das Subjekt einwirkend erfordert wird, um die Wirkung zu Stande zu bringen. Vermögen einer Wirkung kann ich also einem Dinge sogleich beylegen, wenn ich es als wirkend erkenne, es mag darin beschränkt seyn oder nicht. Ursprüngliche Anziehung und Abstoßung schreibe ich der materiellen Substanz schlechthin als Kraft zu, aber der reifenden Frucht werde ich z. B. nach diesem Wortgebrauch nur das Vermögen beylegen, sich zu färben. So sind wir allerdings befugt, dem Gemüthe Vermögen seiner innern Thätigkeit zuzuschreiben, ob ihm aber die Kräfte dazu ganz zukommen, das fordert Beweise, wiefern es als Substanz

da ist, und wie weit es unabhängig von anderem wirkt oder nicht.

Wir sprechen also im folgenden überhaupt nur von den Vermögen des Ich zu seiner innern Thätigkeit, wie diese unmittelbar aus innerer Erfahrung begriffen werden.

§. 6.

Dann machen aber die wenig beachteten allgemeinsten Gesetze dieser Vermögen die erste Grundlage aller unserer folgenden Untersuchungen für die Theorie der innern Natur aus, wir müssen hier also so scharf als möglich zeichnen. Die Gesetze der innern Thätigkeit sind folgende:

1) Alle Kausalverhältnisse der innern Erfahrung müssen dem Vermögen des Gemüthes als der Ursach und nicht der Thätigkeit als ihrer Aeußerung zugeschrieben werden, indem die Existenz der letztern nur als Dependenz bestimmt ist.

Dasjenige, dessen Daseyn nur als Dependenz bestimmt ist, wird auch nur als Prädikat eines andern gedacht; jede Einwirkung auf das Dependente ist hier also Einwirkung auf das Subjekt derselben, welchem die Kausalität zukommt. Z. B. der Sonne als Substanz kommt die Kraft zu, die Erde in einer gewissen Entfernung mit bestimmter Geschwindigkeit anzuziehen. Hier ist die erste Ursach die bewegende Kraft der Sonne, die Wirkung Bewegung der Erde, diese Wirkung ist aber nicht nur als Dependenz in Rücksicht der Sonne, sondern zugleich als Inhärenz in Rücksicht der Erde bestimmt, so kann sie also durch anderweitige bewegende Kraft aufgehoben oder verändert werden, ohne daß auf die anziehende Kraft der Sonne gewirkt würde. Allein die erste Wirkung der bewegenden Kraft der

jekt meiner innern Thätigkeit erkenne. Ich erkenne mich als Ursach meiner innern Thätigkeit, und schreibe mir deshalb Vermögen oder Kräfte dieser Thätigkeit zu.

Hier hat man wieder im Streite mit metaphysischen Anmaßungen über die innere Erfahrung einen genauen Unterschied zwischen Vermögen und Kraft festgesetzt, der allerdings seinen Grund hat. Wir wollen uns aber hier begnügen ein für allemal zu bemerken, daß wir auch, wo wir von Kräften sprechen, doch keine weiteren Anmaßungen, als die an Vermögen des Gemüthes machen. Der Unterschied ist dieser: Kraft ist das Prädikat der Substanz, wodurch sie schlechthin als Ursach gedacht wird; Vermögen das Prädikat irgend eines Subjektes, wodurch es als Ursach gedacht wird, unangesehen, ob ihm die Wirkung schlechthin zukommt, oder nur unter gewissen Bedingungen, ob es Substanz ist, oder als Akzidenz eines andern existirt.

Dadurch also, daß ich einem Wesen eine Kraft beylege, setze ich zugleich auch die ganze Ursach der Wirkung unbeschränkt in dasselbe; dadurch, daß ich ihm bloß ein Vermögen beylege, bleibt unbestimmt, ob nicht sonst noch etwas, als auf das Subjekt einwirkend erfordert wird, um die Wirkung zu Stande zu bringen. Vermögen einer Wirkung kann ich also einem Dinge sogleich beylegen, wenn ich es als wirkend erkenne, es mag darin beschränkt seyn oder nicht. Ursprüngliche Anziehung und Abstoßung schreibe ich der materiellen Substanz schlechthin als Kraft zu, aber der reifenden Frucht werde ich z. B. nach diesem Wortgebrauch nur das Vermögen beylegen, sich zu färben. So sind wir allerdings befugt, dem Gemüthe Vermögen seiner innern Thätigkeit zuzuschreiben, ob ihm aber die Kräfte dazu ganz zukommen, das fordert Beweise, wiefern es als Substanz

da ist, und wie weit es unabhängig von anderem wirkt oder nicht.

Wir sprechen also im folgenden überhaupt nur von den Vermögen des Ich zu seiner innern Thätigkeit, wie diese unmittelbar aus innerer Erfahrung begriffen werden.

§. 6.

Dann machen aber die wenig beachteten allgemeinsten Gesetze dieser Vermögen die erste Grundlage aller unserer folgenden Untersuchungen für die Theorie der innern Natur aus, wir müssen hier also so scharf als möglich zeichnen. Die Gesetze der innern Thätigkeit sind folgende:

1) Alle Kausalverhältnisse der innern Erfahrung müssen dem Vermögen des Gemüthes als der Ursach und nicht der Thätigkeit als ihrer Aeußerung zugeschrieben werden, indem die Existenz der letztern nur als Dependenz bestimmt ist.

Dasjenige, dessen Daseyn nur als Dependenz bestimmt ist, wird auch nur als Prädikat eines andern gedacht; jede Einwirkung auf das Dependente ist hier also Einwirkung auf das Subjekt derselben, welchem die Kausalität zukommt. Z. B. der Sonne als Substanz kommt die Kraft zu, die Erde in einer gewissen Entfernung mit bestimmter Geschwindigkeit anzuziehen. Hier ist die erste Ursach die bewegende Kraft der Sonne, die Wirkung Bewegung der Erde, diese Wirkung ist aber nicht nur als Dependenz in Rücksicht der Sonne, sondern zugleich als Inhärenz in Rücksicht der Erde bestimmt, so kann sie also durch anderweitige bewegende Kraft aufgehoben oder verändert werden, ohne daß auf die anziehende Kraft der Sonne gewirkt würde. Allein die erste Wirkung der bewegenden Kraft der

Sonne, welche nur als Dependenz bestimmt ist, ist ein gewisser Grad der Anziehung in einer bestimmten Entfernung, diese Anziehung existirt nur als Dependenz, und kann also auch nicht verändert werden ohne die Kraft der Sonne selbst zu verändern. In dem letztern Verhältniß stehen aber die innern Thätigkeiten des Ich zu seinem Vermögen, sie sind nur Dependenzen, man kann also auch nur durch die Vermögen auf sie wirken.

2) Es müssen also in Rücksicht der Gemüthszustände, Zustände der sich äußernden Thätigkeit eines Vermögens und Zustände der Vermögen selbst unterschieden werden. Die erstern sind die ersten Erkenntnißgründe in innerer Erfahrung, letztere die Erklärungsgründe, worauf erstere zurückgeführt werden müssen.

3) Besteht ein Vermögen oder eine Kraft dem Gesetze ihrer Wirksamkeit nach bloß darin, den Zustand eines Dinges nach einer Regel zu verändern, (wie dies bey allen äußern Wirkungen der Fall ist, also bey allen Kräften der Materie, aber auch bey vielen innern Thätigkeiten des Gemüthes) so besteht ihr Wesen in einem Verhältniß, tritt nun dieses Verhältniß ein, so ist sie wirksam, verschwindet es, so hört auch ihre Wirksamkeit auf, die Kraft wird gleichsam latent, ohne durch entgegengesetzte Thätigkeit aufgehoben zu werden, nur indem der Fall nicht da ist, in dem sie wirken kann. Z. B. die Kraft eines Magneten, wenn kein Eisen in der Nähe ist. Der Fall kommt nun auch bey Gemüthsvermögen vor, z. B. bey dem Willen, der sich als Gesinnung immer gleich seyn kann, aber doch nur bey einzelnen Gelegenheiten zur Aeußerung kommt.

Weil aber innerlich nur Thätigkeit gegeben ist, so kann ein solches Vermögen nur darin bestehen, daß es andere Vermögen in Rücksicht ihrer Aeußerung modificirt,

wie z. B. der Sinn auf das Anschauungsvermögen, der Wille auf die Aufmerksamkeit wirkt. Solche Vermögen des Gemüthes können wir also mitttelbar nennen, indem sie ihr Bestehen nur durch andere haben; dagegen muß es aber auch ihnen zu Grunde liegende unmittelbare Vermögen innerer Thätigkeit geben, welche ihre Aeußerung für sich selbst zeigen können, und schlechthin nach einem Gesetze der eigenen Wirksamkeit thätig sind. So z. B. das Denken und Erkennen. Diese sind freylich auch in ihren Aeußerungen den gelegentlichen Anregungen des Sinnes unterworfen, aber ihr sich äußern selbst besteht nicht darin, etwas anderes zu verändern, sondern in bloßer innerer Thätigkeit schlechthin.

4) Durch diese unmittelbaren Vermögen zeigt das Gemüth eigentlich sein Leben, und deshalb muß seine erste Thätigkeit auf einer innern Ursach beruhen.

5) Ein Gemüthsvermögen setzt im Zustand seiner Thätigkeit, wiefern dieser ein Dauernder wäre, keine anderweite einwirkende Ursach derselben voraus. Allein jede Veränderung seiner Thätigkeit dem Grade oder der Art nach setzt eine anderweitige Ursach für dieselbe voraus. Dies folgt aus ganz allgemeinen Gesetzen der Natur. In der Natur beharrt jedes Ding in seinem einmaligen Zustande, wenn nicht eine Ursach der Veränderung desselben da ist, oder hinzukommt. Ein jedes Vermögen des Gemüthes beharrt also in seinem einmaligen Zustand der Thätigkeit, wenn keine Ursach der Veränderung da ist; jeder Uebergang aus einem Zustand in einen andern erfordert aber eine solche Ursach. Ist ein Vermögen des Gemüthes einmal in Thätigkeit gesetzt, so wird es beharrlich mit einem bestimmten Grade von Thätigkeit in stetem Abfluß wirken.

Oft hat man dieses einfache Gesetz übersehen, und da viele Umstände um Erklärungen gemacht, wo nichts zu erklären war, anderemal hingegen sich schnell zufrieden gegeben, wo noch nichts erklärt war. Das erstere z. B. bey der Theorie des Gedächtnisses, das andere bey der Theorie der Reflexion.

6) Da es veränderliche Zustände der innern Thätigkeit giebt, so müssen für die Art der Aeußerung von Gemüthsvermögen Ursachen statt finden. Bey der unbelebten Materie können diese nur äußere seyn, beym Gemüthe aber finden auch innere statt. Außer der Einwirkung auf dasselbe von außen, und seiner Wirkung nach außen können auch innere Vermögen desselben auf einander wirken, ja es kann mittelbare innere Vermögen geben, deren Thätigkeit nur darin besteht, die Aeußerung anderer Vermögen zu bestimmen.

7) Es läßt sich kein Gesetz der Gleichheit innerer Wirkung und Gegenwirkung angeben, weil der Begriff der innern Thätigkeit nicht a priori zu konstruiren ist.

Der Gegenstand der äußern Erfahrung wird völlig a priori als das bewegliche im Raume vorgestellt; Bewegung, deren Begriff konstruirt ist, ist die einzige Wirkung in äußerer Erfahrung, wird aber zugleich auch als Inhärenz der bewegten Materie gedacht, und indem sie nur verschiedener Materie im Verhältniß zu einander zukommen kann, so läßt sich bestimmen, daß sie zwischen zwey Körpern nur vermittelst gleicher Bewegung und Gegenbewegung bewirkt werden kann. In innerer Erfahrung hingegen sind die Begriffe innerer Thätigkeit nur empirisch bestimmt, und gar nicht weiter konstruirbar, als daß jeder Thätigkeit und somit auch ihrem Vermögen ein bestimmter Grad zukommt, mit dem sie die Zeit erfüllt, welcher ins

Unendliche mit Stetigkeit größer oder kleiner gedacht werden kann. Allein der Art nach ist diese Thätigkeit auf keinen konstruirbaren Begriff zu bringen, sie muß nur so angenommen werden, wie die Erfahrung sie zeigt. Wir müssen also auch alle Kausalgesetze hier nur aus der innern Erfahrung selbst ziehen, ohne sie nach einem zu Grunde liegenden Gesetze a priori näher bestimmen zu können.

8) Der Gegenstand der innern Erfahrung ist ein System von Vermögen des Gemüthes.

Mehrere Vermögen, welche in demselben Subjekte vereinigt in Wechselwirkung mit einander gedacht werden, heißen ein System von Vermögen. Die mannichfaltigen Erscheinungen der inneren Erfahrung können nie im eigentlichsten Sinne aus einem einzigen Vermögen des Gemüthes erklärt werden, weil alsdann (nach 5) der Zustand des Gemüthes ein beharrlicher ohne Veränderung seyn müßte. Aber alle Vermögen sind im Ich als einigem Subjekte vereinigt, und so zu einem lebendigen Ganzen verbunden, sie gehören in einem Leben zusammen.

§. 7.

9) Das einzige mathematische Naturgesetz, welches eine Anwendung auf innere Erfahrung leidet, ist das Gesetz der Stetigkeit im Abfluß aller Veränderungen.

Als allgemeines Naturgesetz muß das Gesetz der Stetigkeit auch für den Abfluß innerer Thätigkeiten gelten. Alle veränderlichen Zustände meiner innern Thätigkeit folgen sich in der Zeit als Zustände, die zu einem Subjekte gehören, folglich geschehen alle ihre Veränderungen nach dem Gesetze der Stetigkeit. Alles Entstehen kann nur nach und nach durch gradweise Vermehrung, alles Verschwinden nnr nach und nach durch gradweise Verminderung geschehen. Ein Uebergang des Gemüthes aus einem Zustand in einen andern kann

sehr schnell seyn, z. B. bey Affekten, aber er ist nie ein plötzlicher Uebersprung, sondern er erfolgt jederzeit stetig durch alle niedrigern Grade.

Daher braucht man auch keine gänzliche Vernichtung irgend einer einmal dagewesenen inneren Thätigkeit vorauszusetzen, indem der Grad derselben, ihre intensive Größe nur immer und immer mehr vermindert angenommen werden kann.

Mit diesem Gesetz ist auch der ganze Einfluß der Mathematik auf innere Erfahrung erschöpft. Denn alle innere Größe ist intensive Größe der Thätigkeit oder des Vermögens. Für diese findet aber hier kein bestimmtes Maaß statt, indem sich keine extensive Größe mit ihr in Vergleichung bringen läßt, und auch keine unbestimmte Messung, indem wir gar keinen festen Punkt haben, von dem wir ausgehen könnten. Der Grad jeder Thätigkeit, der Grad jedes Vermögens, der Grad der ganzen Kraft des Ich ist veränderlich. Das einzige Maaß, z. B. vom Grade der Stärke unsrer Vorstellungen, was wir noch anwenden könnten, ist ihre größere oder geringere Klarheit und Deutlichkeit. Aber auch dies giebt keine feste Bestimmung, wir messen hier eine Thätigkeit nach der Gewalt, welche sie bey der Wahrnehmung auf den innern Sinn ausübt, allein dieser Effekt wird selbst verschieden ausfallen bey gleichem Grade der Thätigkeit, je nachdem der Sinn von mehreren Seiten her afficirt wird oder nicht, und je nachdem der Sinn im Augenblick eben mehr oder weniger reizbar ist.

10) Das Gesetz der Stetigkeit, im Abfluß aller innern Veränderungen, enthält die Regel für die Folge der Zustände meiner innern Thätigkeit, und somit für ihre ganze Zeitbestimmung, wiefern ich sie unmittelbar wahrnehme, denn innerlich wird mir zunächst das mannichfaltige nur

als nach einander in der Anschauung gegeben. Aber die mannichfaltigen sich äußernden Vermögen des Ich und ihre Thätigkeiten selbst sind zugleich, und jedes steht unter dem Gesetz des stetigen Abflusses seiner Thätigkeit. Dieses Zugleichseyn mehrerer innerer Thätigkeiten, des Anschauens durch alle Sinne, des Denkens und Erkennens, Fühlens, Begehrens und Wollens ist das schwierigste für die innere Erfahrung. indem wir hier das succesiv aufgefaßte nicht wie äußerlich im Raume neben einander konstruiren können nach mathematischen Gesetzen, sondern es nur dynamisch zu vereinigen vermögen, als Wirkung eines und desselben Ich.

Es entsteht hieraus der Begriff der Zusammensezzung einer innern Thätigkeit aus mehrern, welcher in der innern Naturlehre beständig gebraucht wird, dessen Verhältnisse man sich genau bekannt machen muß, um nachher die Anwendungen fast bey jeder, vorzüglich bey der Theorie der Einbildungskraft zu verstehen. Das schwierige liegt eben in der Unbestimmtheit jener Verhältnisse aus Mangel von Mathematik.

Die ganze Thatsache einer solchen Zusammensetzung, daß ich zugleich anschaue, denke und will, kann vom rohen Empirismus oder einer sich mißverstehenden Spekulation geläugnet werden, weil sie nicht unmittelbar in der einzelnen inneren Wahrnehmung liegt. Aber sie resultirt mit Nothwendigkeit aus allen allgemeinen hier zu Grunde liegenden Gesetzen, vorzüglich aus dem stetigen Abfluß der Thätigkeit jedes einzelnen Vermögens, es findet ohne sie nicht der kleinste Theil unserer inneren Geschichte statt, wie wir dies mittelbar aus vielen Erfahrungen nachweisen können, Vergleichung z. B. wäre nicht möglich, wenn ich mir nicht des mannichfaltigen zu vergleichenden zugleich be-

wußt wäre, Entschluß und Wahl wäre nicht möglich, wenn nicht die verschiedenen Fälle der Wahl mir zugleich gegenwärtig wären u. s. w.

Was wir unmittelbar wahrnehmen ist die Thätigkeit des Ich, und nur relativ durch diese wird uns das Vermögen desselben bestimmbar. Das Vermögen enthält den Realgrund von jener, die Thätigkeit aber ist der einzige Erkenntnißgrund von Vermögen.

Daher ist es für die Zusammensetzung in meiner Erkenntniß einerley, ob ich annehme, daß eine Thätigkeit aus verschiedenen Wirkungen mehrerer Vermögen zusammengesetzt sey, oder ob ich sie als Wirkung eines Vermögens ansehe; ferner ob ich verschiedene zugleich vorhandene Thätigkeiten als getheilte Wirkungen desselben Vermögens, oder als Wirkungen mehrerer Vermögen ansehe. Die Verschiedenheit ist dann nur Verschiedenheit des Ausdrucks.

Weil aber jeder Thätigkeit und jeder Kraft in jedem einzelnen Zustande ein bestimmter Grad von Stärke zukommt: so steht die Zusammensetzung und Theilung unter dem Gesetz, daß die Summe der Grade der Theile dem Grade des Ganzen gleich sey. Allein von diesem Satze können wir gar keine weitere Anwendung machen, weil wir im einzelnen Falle gar keinen Grad messen können. Doch können wir manche allgemeine Folgerungen daraus ableiten. Viele zugleich fallende Aeußerungen eines Vermögens müssen sich einander schwächen, indem sie sich in den Grad des Ganzen theilen, doch verbirgt sich dieses Gesetz oft sehr, wenn die Thätigkeit von außen angeregt wird, die Anregung als Reiz wirkt, und so den Grad des Vermögens selbst erhöht. Ferner eine fortfließende Thätigkeit kann auf zweyerley Weise geschwächt werden, einmal, wenn dasselbe Vermögen noch zu mehrerern Aeußerungen bestimmt wird,

und dann dadurch, daß das Vermögen selbst schwächer wird.

In dieser bloß relativen Bestimmbarkeit von Vermögen und Kraft des Gemüthes liegt die Berechtigung der systematisirenden Vernunft, nach allgemeinen Merkmalen, welche mehreren Thätigkeiten zukommen, allgemeine Begriffe von Vermögen zu abstrahiren, und durch diese Grundvermögen zu bestimmen, die den innern Erklärungen zum Princip dienen.

§. 8.

11) Diese Ableitung der einzelnen Phänomene der innern Thätigkeit aus den Grundvermögen des Gemüthes und die Vereinigung dieser Grundvermögen in ein System, welches die Organisation unsers innern Lebens auf eine bestimmte Weise darstellt, sind die eigentlichen Zwecke der innern Naturlehre, für die noch viel zu thun übrig ist, und wofür wir hier etwas neues zu geben hoffen.

Der allgemeine Fehler einseitiger Theoretiker, daß sie zu erklären anfangen, ehe sie noch wissen, was erklärt werden soll, und ob nur etwas da ist, was erklärt werden kann, oder ob sie nicht grade versuchen, den Grund aus der Folge, z. B. den Sinn aus der Einbildungskraft abzuleiten, zeigt sich nirgends stärker und öfter als hier. Das schlimste aber ist, daß es eigentlich allen an Muth fehlt, auch nur einen Versuch zu wagen auf eine wirkliche Theorie des innern Lebens. Man erklärt wol hin und her an den Außenwerken herum, der erste Grundsatz bleibt aber immer: Ausgemacht ist, daß die eigentlichen Gesetze unsers geistigen Lebens sich aller Erklärung entziehen, und ein Räthsel bleiben müssen, in welcher Meinung man sich denn vorzüglich durch die Furcht vor der gesetzlosen innern Freyheit

(wofür man die Reflexion hält,) bestärken läßt. Deswegen sind unsre bessern Anthropologen, wenn es auf's Erklären, z. B. von Gedächtniß und Phantasie, ankommt, gleich mit dem Verhältniß des Innern zu den Nerven und dem Gehirn beschäftigt, und trösten sich da mit willkührlichen Fiktionen, bey denen sie sich selbst nichts denken, weil wir von den innern Funktionen des Denkens doch noch weit mehr verstehen, als von denen der Nerven und des Gehirns. Was aber das Innere betrifft, so unterscheidet man die Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, reproduktive und produktive Vermögen, Sinne, Einbildungskraft, Verstand, Urtheilskraft, Vernunft u. s. w. als außer und nebeneinandergestellte Kräfte, die zwar zu einem Leben zusammenwirken, deren Vereinigung man aber höchst räthselhaft findet. Dagegen ist es nun alles Ernstes unsre Absicht, uns nur auf das innere Leben zu beschränken, und hier eine wahre physikalische Theorie zu liefern, wo aus den gegebenen Grundeigenschaften des menschlichen Geistes und seines innern Lebens gezeigt wird, wie alles abgeleitete sich grade so habe gestalten müssen, wie wir es vorfinden, ganz ähnlich dem Verfahren der mathematischen Physik, welche einzelne Thatsachen auf allgemeine Gesetze der Bewegung zurückführt, und aus diesen wieder erklärt.

Um aber zugleich zu zeigen, daß wir vor der Einseitigkeit derer auf unsrer Huth gewesen sind, welche nach Art jetziger naturphilosophischer Konstruktionen aus Elementen, die für das ganze Universum gelten, im Stande seyn wollen, diesen oder jenen einzelnen Organismus der Erde zu erklären, so folge hier gleich eine kurze Uebersicht unserer Ansicht vom menschlichen Leben. Die verschiedenen Momente der Organisation unsers Gemüthes, die sich nicht aus einander ableiten lassen, sind folgende:

a) Der Mensch ist ein Erkennendes Wesen.

b) Seine Erkenntniß ist vernünftig.

c) Seine Vernunft ist sowol an äußeren als inneren Sinn gebunden.

d) Er besitzt Reflexionsvermögen.

e) Er erkennt nicht nur das Daseyn der Dinge, sondern hat auch ein Vermögen sich zu interessiren.

f) Endlich er hat ein Vermögen seinem Interesse gemäß zu handeln.

Alle diese Bestimmungen sind Grundbestimmungen unsers Wesens, von denen keine ganz in der andern enthalten ist. Denn es liegt nicht im Begriff der Erkenntniß, daß sie vernünftig seyn müsse, es liegt nicht im Begriffe der Vernunft, daß sie an Sinne gebunden seyn muß, und nicht im Begriffe der endlichen Vernunft, daß sie gerade diese äußern und innern Sinne haben müssen. Es lassen sich Wesen denken, deren Erkenntnißkraft darin ganz anders organisirt wäre als die unsrige. Ferner es liegt gar nicht im Begriff eines erkennenden Wesens, daß dieses auch ein Vermögen haben müsse, sich zu interessiren und einen Werth der Dinge vorzustellen, und endlich wir können uns fühlende sich interessirende Wesen denken, die doch gar kein Vermögen hätten mit Willen zu handeln.

Alle genannten Vermögen bestehen also neben einander in unserm Geiste so, daß keins eine bloße Folge des andern ist. Wir behaupten aber, daß wenn einmal diese Organisation eines sinnlich-vernünftigen, sich interessirenden und handelnden Wesens gegeben ist, aus den genannten Momenten dann die ganze Geschichte unsers Lebens bis in die kleinsten Artikulationen des Geistes erklärlich sey. Es muß nicht nur Gedächtniß und Einbildung, Verstand, Urtheilskraft und Vernunft mit ihren Kategorien, sondern auch

das ganze menschliche Vermögen der Lustgefühle, Begehrungen und Willkühr daraus erklärt werden, mit eben der Bestimmtheit, mit der wir eine Sonnenfinsterniß und ihre Zeit aus dem Laufe des Mondes erklären. Die Mittel, um zu einer solchen Theorie zu gelangen, sind nun nichts anders als Vergleichung, Zusammenstellung und Klassifikation der einzelnen inneren Thätigkeiten, und wenn man damit nicht schon lang zu bedeutenden Resultaten gekommen ist, so lag dies einzig daran, daß man mit der Beobachtung nicht weit genug gieng, und nicht fein genug sonderte. Die wichtigsten Gesetze für die Theorie, welche bisher von den Psychologen übersehen worden sind (z. B. das Vermögen von Lust und Unlust ist kein Grundvermögen, sondern nur Urtheilskraft, die nach der Regel von Zweck und Werth beurtheilt, oder das Reflexionsvermögen ist das Vermögen der willkührlichen Wiederbeobachtung meiner innern Thätigkeit) wollen doch eben nur gesehen seyn, ihre Wahrheit giebt sich nur durch Beobachtung.

Für die Methode der theoretischen Behandlung dieser Beobachtungen müssen wir hier noch folgende Begriffe feststellen.

12) Nach dem Gesetze der Stetigkeit, im Abflusse der Thätigkeit einer Ursach, wird jede Ursach nothwendig durch ein bestimmtes Gesetz ihrer Wirksamkeit gedacht. Das gilt denn auch für Vermögen und Kräfte, durch sie wird ein Wesen nicht nur als die Ursach in einer einzelnen Thatsache, in einer einzelnen Begebenheit gedacht, sondern schlechthin als nach einem gewissen Gesetze wirksam. Der letztere Begriff wird darin jedesmal vorausgesetzt, wenn ich in einer einzelnen Begebenheit etwas Ursach nenne, z. B. wenn ich im einzelnen Falle sage: das Pulver ist Ursach, daß die Patrone,

sich entzündete, so setzte ich schon ein Gesetz voraus, nach dem sich überhaupt Pulver entzündet.

So kommen wir denn auch auf innere Vermögen des Gemüthes, aber die Bestimmung dieser Vermögen geht immer von einzelnen Begebenheiten, einzeln wahrgenommenen inneren Thätigkeiten aus. Dadurch werde ich nun wol berechtigt ihm unbestimmt ein Vermögen beyzulegen nach der hier vorkommenden Art zu wirken, aber die einzelnen innern Wahrnehmungen führen nur zur Bestimmung sehr mannichfaltiger vereinzelter Vermögen, welche anfangs nach sehr beschränkten Gesetzen der Wirksamkeit gedacht werden müssen, bis die Abstraktion daraus allgemeinere ausscheidet.

13) Wir müssen Grundkräfte und abgeleitete Kräfte unterscheiden, von denen erstere einem Wesen schlechthin unmittelbar zukommen, die andern aber nur Folgen zu Grunde liegender Grundkräfte sind. Diese Unterscheidung läßt sich auch auf Vermögen übertragen, wobey der Begriff eines abgeleiteten Vermögens keine Schwierigkeit hat, der eines Grundvermögens aber immer nur relativ gelten kann, indem das Subjekt des Vermögens selbst nur eine relativ bestimmte Existenz hat, und nicht ausgemacht ist, ob ihm irgend Grundkräfte zukommen, oder ob seine Kraft nicht in einem andern gegründet ist.

Weil aber doch das Gemüth der letzte unmittelbare Gegenstand unsrer innern Erfahrung ist, weil es da als letztes Subjekt vorkommt, so bekommt für die innere Naturlehre der Begriff eines Grundvermögens doch eine bestimmte Bedeutung, es wird zum unmittelbaren Prädikat seines Subjekts, und von seiner Möglichkeit kann keine Erklärung weiter gefordert werden.

Die Aufgabe einer Theorie der innern Natur ist also, die

das ganze menschliche Vermögen der Lustgefühle, Begehrungen und Willkühr daraus erklärt werden, mit eben der Bestimmtheit, mit der wir eine Sonnenfinsterniß und ihre Zeit aus dem Laufe des Mondes erklären. Die Mittel, um zu einer solchen Theorie zu gelangen, sind nun nichts anders als Vergleichung, Zusammenstellung und Klassifikation der einzelnen inneren Thätigkeiten, und wenn man damit nicht schon lang zu bedeutenden Resultaten gekommen ist, so lag dies einzig daran, daß man mit der Beobachtung nicht weit genug gieng, und nicht fein genug sonderte. Die wichtigsten Gesetze für die Theorie, welche bisher von den Psychologen übersehen worden sind (z. B. das Vermögen von Lust und Unlust ist kein Grundvermögen, sondern nur Urtheilskraft, die nach der Regel von Zweck und Werth beurtheilt, oder das Reflexionsvermögen ist das Vermögen der willkührlichen Wiederbeobachtung meiner innern Thätigkeit) wollen doch eben nur gesehen seyn, ihre Wahrheit giebt sich nur durch Beobachtung.

Für die Methode der theoretischen Behandlung dieser Beobachtungen müssen wir hier noch folgende Begriffe feststellen.

12) Nach dem Gesetze der Stetigkeit, im Abflusse der Thätigkeit einer Ursach, wird jede Ursach nothwendig durch ein bestimmtes Gesetz ihrer Wirksamkeit gedacht. Das gilt denn auch für Vermögen und Kräfte, durch sie wird ein Wesen nicht nur als die Ursach in einer einzelnen Thatsache, in einer einzelnen Begebenheit gedacht, sondern schlechthin als nach einem gewissen Gesetze wirksam. Der letztere Begriff wird darin jedesmal vorausgesetzt, wenn ich in einer einzelnen Begebenheit etwas Ursach nenne, z. B. wenn ich im einzelnen Falle sage: das Pulver ist Ursach, daß die Patrone

sich entzündete, so setzte ich schon ein Gesetz voraus, nach dem sich überhaupt Pulver entzündet.

So kommen wir denn auch auf innere Vermögen des Gemüthes, aber die Bestimmung dieser Vermögen geht immer von einzelnen Begebenheiten, einzeln wahrgenommenen inneren Thätigkeiten aus. Dadurch werde ich nun wol berechtigt ihm unbestimmt ein Vermögen beyzulegen nach der hier vorkommenden Art zu wirken, aber die einzelnen innern Wahrnehmungen führen nur zur Bestimmung sehr mannichfaltiger vereinzelter Vermögen, welche anfangs nach sehr beschränkten Gesetzen der Wirksamkeit gedacht werden müssen, bis die Abstraktion daraus allgemeinere ausscheidet.

13) Wir müssen Grundkräfte und abgeleitete Kräfte unterscheiden, von denen erstere einem Wesen schlechthin unmittelbar zukommen, die andern aber nur Folgen zu Grunde liegender Grundkräfte sind. Diese Unterscheidung läßt sich auch auf Vermögen übertragen, wobey der Begriff eines abgeleiteten Vermögens keine Schwierigkeit hat, der eines Grundvermögens aber immer nur relativ gelten kann, indem das Subjekt des Vermögens selbst nur eine relativ bestimmte Existenz hat, und nicht ausgemacht ist, ob ihm irgend Grundkräfte zukommen, oder ob seine Kraft nicht in einem andern gegründet ist.

Weil aber doch das Gemüth der letzte unmittelbare Gegenstand unsrer innern Erfahrung ist, weil es da als letztes Subjekt vorkommt, so bekommt für die innere Naturlehre der Begriff eines Grundvermögens doch eine bestimmte Bedeutung, es wird zum unmittelbaren Prädikat seines Subjekts, und von seiner Möglichkeit kann keine Erklärung weiter gefordert werden.

Die Aufgabe einer Theorie der innern Natur ist also, die

abgeleiteten Gemüthsvermögen aus den Grundvermögen desselben zu erklären.

Darauf können wir nur ausgehen, indem wir viele innere Thätigkeiten und die ihnen entsprechenden Vermögen unter einen allgemeinen Begriff vereinigen. So entstehen aber anfangs erst generelle Begriffe von Gemüthsvermögen, z. B. Vorstellungsvermögen, Einbildungskraft, die mit Grundvermögen nicht verwechselt werden dürfen. Die Unterordnung einzelner Vermögen unter generelle muß von der Unterordnung abgeleiteter Vermögen unter Grundvermögen wol unterschieden werden, indem erstere nur zur Klassifikation der Begriffe, letztere in ein Natursystem von Gründen und Folgen gehört. Ein General-Vermögen bezeichnet nur eine allgemeine Bestimmung einer Art von Vermögen überhaupt, oder unter den verschiedenen Vermögen eines Subjektes; man kann ihm verschiedene Vermögen zwar unterordnen, wie das besondere dem allgemeinen, aber sie nicht aus ihm ableiten ihrem Wesen und ihrer Wirklichkeit nach. Dagegen ist das Grundvermögen eine bestimmte, einzelne Eigenschaft eines Wesens. So sind bey der Materie die ursprüngliche Ausdehnungs- und Anziehungskraft Grundkräfte, der Begriff einer bewegenden Kraft überhaupt ist aber nur eine solche generelle Bestimmung. Innerlich ist der Begriff der Einbildung als einer Anschauung ohne Gegenwart ihres Gegenstandes ein bloß genereller Begriff, indem dadurch zwey ihrem Ursprunge nach ganz heterogene Vermögen die produktive und die reproduktive Einbildungskraft unter einem Begriff gefaßt werden. Eben so ist Vorstellung ein allgemeinerer Begriff als Erkenntniß, alle Erkenntnisse sind Vorstellungen, aber es giebt viele Vorstellungen, Begriffe und Einbildungen, die für sich noch keine Erkenntnisse sind. Demungeachtet ist das Er-

kenntnißvermögen das Grundvermögen aller theoretischen Vorstellungsvermögen, von dem jede Art des theoretischen Vorstellens nur abgeleitet wird, und Vorstellen ist hier eine bloße generelle Bestimmung.

Solche generelle Bestimmungen sind also nur im Vorbeygehen, ehe man zur Theorie gelangt, und für die Sprache von Wichtigkeit, die Theorie ruht nur auf den Grundvermögen. Letztere ergeben sich von selbst, sobald die Selbstbeobachtung eine gewisse Vollständigkeit erlangt; die sicherste Anleitung um sich ihnen zu nähern liegt aber in den Principien a priori oder den Principien der Nothwendigkeit unsrer Erkenntniß. Die Vermögen dieser Principien hat Kant schon ziemlich vollständig als transcendentale Gemüthsvermögen von den andern gesondert, sie sind für unsere Theorie von der größten Wichtigkeit, weil nach einer richtigen Ansicht der Erkenntniß a priori diese der Selbstthätigkeit unsers Geistes gehört, und also jedem solchen Princip eine Grundeigenschaft unsers Gemüths entspricht.

Außer diesem Verhältniß von Grundvermögen und generellen Vermögen giebt es durch die Nebenordnung der Vermögen in der innern Wechselwirkung noch andere Verhältnisse, die leicht damit verwechselt werden. So ist Vernunft als Erkenntnißkraft nicht eigentlich ein Grundvermögen, woraus der Sinn oder das Begehren begriffen werden könnte, aber sie ist doch ein Hauptvermögen, wogegen Sinn oder Begehrung nur Nebenvermögen sind, ohne Erkenntnißkraft nämlich wäre weder Sinn noch Wille möglich, aber diese sind doch durch erstere noch keinesweges gegeben, sondern kommen erst zu ihr hinzu. Endlich steht noch zuweilen ein Vermögen so unter der Bedingung des

andern, daß es sich nur vermittelst des andern äußern kann, ohne von ihm als Grundvermögen abzuhängen. So ist der Sinn die erste causa motrix, wodurch alles innere Leben angeregt wird und ohne den selbst die Vernunft sich nicht zeigen könnte.

Erstes Buch.

Untersuchung des Erkennes überhaupt, der Sinnlichkeit und des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes.

Erster Abschnitt.

Vom Erkennen überhaupt.

§. 9.

a) Erkennen und Vorstellen im allgemeinen.

Nichts wäre leichter als dieser Untersuchung des menschlichen Geistes einen Anfang zu bestimmen, da wir es hier mit bloßer Naturbeschreibung zu thun haben, wo jede Thatsache auf sich selbst beruht, wenn uns nicht überall das Vorurtheil entgegen träte, welches alles unser Wissen in eine Kette von Erklärungen aufreihen will nach misverstandner logischer Methode. Dadurch ist hier die widersinnige Theilung der Untersuchung in empirische Psychologie, Logik und Metaphysik entstanden, so daß nirgends ein Ganzes zu erhalten ist. In der Psychologie heißt es: dies ist ein reines Denkgesetz und gehört also in die Logik. in der Logik, dies ist empirisch und gehört in die empirische Psychologie, und sobald von Ursach und Wirkung die Rede entsteht, so verweißt man die Sache in die Metaphysik, ohne zu fragen, ob das Leben unsers Geistes sich auch wirklich nach diesen Trennungen genire oder nicht. So kommt es dann, daß die Logik unverständlich bleibt mit ihr

ren ausgesaugten Formen, die Psychologie bedeutungslos mit ihren zerrissenen Erfahrungen, und die Metaphysik ihre Aufgabe nicht lösen kann, weil man den Knoten nicht zu knüpfen versteht, nachdem man sich den Faden selbst erst zerrissen hat. Wir hoffen, uns durch das bisher gesagte gegen diese gewöhnlichen Vorurtheile hinlänglich geschützt zu haben, und werden uns also ferner im einzelnen wegen der angeblichen Vermengung von Logik, Metaphysik und Anthropologie nicht besonders rechtfertigen.

Die gewöhnliche Eintheilung der innern Naturbeschreibung ist die nach Erkenntnissen, Lustgefühlen und Begehrungen, von denen die Erkenntnisse allem andern zu Grunde liegen, und ein eigenes System der innern Thätigkeit ausmachen. Wir wollen daher auch mit ihrer Untersuchung den Anfang machen.

Das wesentliche Merkmal, ob in der innern Erfahrung eine Affektion oder eine Handlung des Gemüthes zur Erkenntniß gehört, ist die Beziehung auf Gegenstand und Existenz. Dasjenige, was erkannt wird, ist im allgemeinen immer Gegenstand, Vorstellung. Vorstellung und Gegenstand sind zu allem erkennen erforderlich. Aber nicht jedes zur Erkenntniß gehörige Thun oder Leiden des Gemüthes kann selbst schon Erkenntniß genannt werden, das Erkennen ist eine zusammengesetzte Thatsache der innern Erfahrung und keine Thätigkeit des Gemüthes, welche als vollständige Erkenntniß unmittelbar wahrgenommen würde. Erkenntniß heißt nach verschiedenem Wortgebrauch bald die objektive Vorstellung, die Vorstellung dadurch ein Gegenstand als solcher vorgestellt wird, bald auch das Bewußtseyn eines Gegenstandes als eines solchen. Der bestimmteste Ausdruck ist: Erkenntniß ist Bewußtseyn vom Daseyn eines Gegenstandes, oder von einem Gesetze, unter dem das

Daseyn der Dinge steht. So ist es z. B. Erkenntniß, wenn ich Gegenstände sehe oder höre, oder, wenn ich urtheile: Alle Körper sind schwer, so sage ich damit zwar nicht, daß es Körper giebt, auch nicht, daß etwas schweres da sey, aber ich erkenne, daß das Daseyn von Körpern überhaupt unter dem Gesetz der Schwere stehe. Viele Thätigkeiten des Gemüthes, die zum Erkennen gehören, sind also noch nicht Erkenntnisse; wenn ich mir nur ins unbestimmte etwas rothes, oder Mensch, Blatt denke, so sind dies noch keine Erkenntnisse, sondern nur Thätigkeiten des Gemüthes, die zum Erkennen angewendet werden können. Alle solche Affektionen oder Thätigkeiten des Gemüthes heißen im allgemeinen Vorstellungen. Alles Thun oder Leiden des Gemüthes also, in welchem jene Beziehung auf Existenz und Gegenstand vorkommt, ist Bewußtseyn oder Vorstellen, und dieses macht den allgemeinsten Begriff aus, von dem hier die Rede seyn kann. Beyspiele von Vorstellungen, welche für sich noch keine Erkenntnisse sind, im Gegensatz gegen diese, werden das genannte Verhältniß am deutlichsten machen. Zu meiner Erkenntniß eines bestimmten einzelnen Baumes gehört, daß er mir in der Anschauung gegeben ist, dann daß ich ihn anerkenne als einen Baum, als diese bestimmte Baumart, dazu brauche ich Begriffe von dem, was ein Baum überhaupt, was diese einzelne Baumart u. s. w. ist. Ferner, ich sehe ihn etwa nur als belaubt, zu meiner Erkenntniß von ihm gehört aber noch Kenntniß der Beschaffenheit seiner Blüthen, Früchte u. s. w. Hier sind die einzelnen Anschauungen und Begriffe bloße Vorstellungen, das Ganze zusammengenommen macht die Erkenntniß des Baumes aus. Der deutlichste Fall bloßer Vorstellungen, die nicht Erkenntnisse sind, sind bloße Bilder der Phantasie, mythologische Figuren, Dichtungen.

Doch dies alles soll keine Erklärung der Worte: Erkenntniß, Vorstellung u. s. w. enthalten, sondern wir wollen dadurch nur Gelegenheit geben, sich in Rücksicht derselben zu orientiren. Hier folge eine allgemeine Bemerkung, welche sich auf das erklären in der philosophischen Anthropologie überhaupt bezieht. Die Logik macht einen Unterschied zwischen der Erklärung und der bloßen Exposition eines Begriffs. Die Erklärung verbindet einige allgemeine Merkmale mit einander, und bezeichnet diese Zusammensetzung mit einem eignen Worte, sie macht sich ihren Begriff selbst. Die Exposition hingegen läßt einen Begriff nicht erst entstehen, sondern sie setzt voraus, daß man ihn schon habe, und stellt nur Thatsachen zusammen, aus welchen man sich in Rücksicht desselben orientiren kann, um ein Wort wenigstens in einer bestimmtern Bedeutung zu brauchen, als vielleicht gewöhnlich geschieht. Die Erklärungen gehören in das System der Wissenschaft, wo man vom höhern allgemeinen ausgeht, und von da zum besondern fortschreitet, aber in den meisten Wissenschaften ist das allgemeine das unverständlichere, man muß also von einzelnen Thatsachen ausgehen, um verständlich zu werden, und so erst allmählich zum allgemeinen gelangen. Wir dürfen daher in solchen Fällen nicht gleich nach Erklärungen der Worte fragen, sondern wir bedienen uns bloßer Expositionen, um nicht unverständlich oder einseitig zu werden. Dieß ist nun in aller Naturlehre der Fall. Man frage z. B. den Chemiker: Was ist Kochsalz? so wird er antworten, wenn er definiren will: salzsaures Natron, und wir verstehen die Erklärung weniger als die Sache selbst, aber so verfährt der Chemiker auch nicht. Er weist uns vielmehr das Salz vor, beschreibt, wie es aus dem Meerwasser und aus der Sohle erhalten wird, und zeigt dann, wie es in Ver-

mischung mit diesen oder jenen Dingen wirkt. Ganz ähnlich ist das Verhältniß der Anthropologie. Aber da können wir die Gegenstände, von denen wir sprechen, dem andern nicht vor Augen legen, sondern ein jeder muß sie in seiner eignen innern Anschauung aufsuchen. Das einzige Mittel, wodurch wir uns hier verständlich machen können, sind die Worte. Fragt man uns daher: Was ist Erkenntniß? so werden wir erstlich antworten, wir verstehen darunter das, was im gemeinen deutschen Sprachgebrauch so genannt wird, weil aber dieser vielleicht unbestimmt ist, so geben wir in einer Exposition einzelne Thatsachen an, wodurch man Erkenntniß von manchen andern vorläufig unterscheiden kann, die nähere Bestimmung findet sich erst durch den Verlauf der Untersuchung. So muß also alle unsere Mittheilung über innere Natur, und weil wir nur sprechend zu denken gewohnt sind, alles unser Wissen um dieselbe immer erst durch das Medium der Sprache gehen, so wie durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch. Daher rührt die Macht des Wortes und der Sprache in der ganzen Philosophie, so daß fast jeder, der noch so bestimmtes Unrecht hat, sich zur Selbstrechtfertigung nur hinter seine Sprache zurückzieht.

§. 10.

Die allgemeinste Bestimmung aller der innern Thätigkeiten, die zum Vorstellen und Erkennen gehören, ist also die Beziehung auf Gegenstand und Existenz.

Unsre Absicht ist nun, durch Selbstbeobachtung eine ganze Geschichte unsers Erkennens und Vorstellens zu erhalten, wie es mit sinnlicher Anschauung anfängt, sich durch Einbildungskraft weiter fortbildet, und durch den Verstand seine Vollendung erhält. Aus den innern Verhältnissen

dieses Hergangs müssen wir dann die Grundbestimmungen des erkennendes Gemüthes ableiten, und durch sie eine Theorie unsers Erkenntnißvermögens entwerfen. Das wichtigste und bisher sehr vernachlässigte ist dabey einmal eben diese Vollendung einer bloß beschreibenden Darstellung, ehe man die Theorie selbst versucht, und dann, daß wir genau auf unserer Hut sind, die gewöhnlichen Fehler in der Selbstbeobachtung andern hier nicht nach zu machen.

Auf letzteres müssen wir hier gleich Rücksicht nehmen. Jedes Wort, was allgemeine hieher gehörige Verhältnisse bezeichnet, ist zweydeutig, und hat dadurch Irrthum veranlaßt.

Zu jeder Vorstellung gehört ein vorstellendes Subjekt, (das Ich, Gemüth) ein Vorstellen (Bewußtseyn) und ein Vorgestelltes, (Gegenstand, Objekt). Eine Vorstellung ist Erkenntniß, wenn in ihr ein existirender Gegenstand als existirend vorgestellt wird.

Mit diesen Wortbestimmungen müssen wir die Worte: Bewußtseyn, Vorstellung und objektive Vorstellung vergleichen.

Erstlich, sich bewußt seyn hat dreyerley Bedeutungen. Nach der ersten heißt Bewußtseyn eben so viel, als Vorstellen, es bezeichnet die Thätigkeit des Gemüthes im Gegensatz gegen das Vorgestellte, als Objekt derselben, z. B. in der Frage: wie kommt zum bloßen Bewußtseyn meines Gemüthes der Gegenstand als Objekt desselben hinzu? Gemeinhin sind aber die andern Bedeutungen gebräuchlicher. Hier heißt Bewußtseyn so viel, als Selbstbewußtseyn, und zwar entweder wird die bloße Vorstellung, daß ich bin, das reine Selbstbewußtseyn, so genannt, oder das Vermögen, sich bewußt zu seyn, ist überhaupt das Vermögen der Selbsterkenntniß, dem der innere

Sinn zu Grunde liegt. Die letzte Bedeutung ist die eigentlich geltende, z. B. in den Ausdrücken, bey vollem Bewußtseyn seyn, das Bewußtseyn verlieren, sich einer Sache bewußt seyn. Hier wird darunter das Vermögen der innern Wahrnehmung meiner Thätigkeiten, das Wissen um mein Wissen verstanden.

Diese Zweydeutigkeit hat auf die Streitfrage: giebt es Vorstellungen ohne Bewußtseyn, oder sind alle Vorstellungen mit Bewußtseyn begleitet? großen Einfluß. Nach der ersten Bedeutung versteht sichs von selbst, daß sie verneint werden muß, weil da vorstellen und bewußtseyn eins und dasselbe ist, nach der letzten Bedeutung aber unterscheiden wir eben dunkle und klare Vorstellungen darnach, daß wir erstere zwar haben, sie aber nicht wieder wahrnehmen, letztere hingegen haben wir nicht nur in uns, sondern wir sind uns ihrer auch bewußt.

Zweytens, Vorstellung und alle ähnlichen Worte in ung, Empfindung, Anschauung, Dichtung sind darin zweydeutig, daß man unter Vorstellung eben so wol das Vorstellen, die Thätigkeit des Gemüthes, als das Vorgestellte, den Gegenstand des Vorstellens, versteht. Dieses hat gewöhnlich gar keinen Einfluß auf den Gebrauch des Wortes, indem wir der Unterscheidung zwischen beyden nicht bedürfen, in der Untersuchung der Gründe unsers Vorstellens kommt aber viel darauf an. Den Schüler der Philosophie muß man genau darauf aufmerksam machen. So denkt sich dieser z. B. unter dem Idealismus gewöhnlich die Behauptung, daß unsre Vorstellungen nur in uns sind, ihnen aber außer uns keine Gegenstände entsprechen. Die Kantische Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit erscheint dann leicht als die absurde Behauptung, der Raum und die Zeit wären nur in uns, außer uns aber nir-

dieses Hergangs müssen wir dann die Grundbestimmungen des erkennendes Gemüthes ableiten, und durch sie eine Theorie unsers Erkenntnißvermögens entwerfen. Das wichtigste und bisher sehr vernachlässigte ist dabey einmal eben diese Vollendung einer bloß beschreibenden Darstellung, ehe man die Theorie selbst versucht, und dann, daß wir genau auf unserer Hut sind, die gewöhnlichen Fehler in der Selbstbeobachtung andern hier nicht nach zu machen.

Auf letzteres müssen wir hier gleich Rücksicht nehmen. Jedes Wort, was allgemeine hieher gehörige Verhältnisse bezeichnet, ist zweydeutig, und hat dadurch Irrthum veranlaßt.

Zu jeder Vorstellung gehört ein vorstellendes Subjekt, (das Ich, Gemüth) ein Vorstellen (Bewußtseyn) und ein Vorgestelltes, (Gegenstand, Objekt). Eine Vorstellung ist Erkenntniß, wenn in ihr ein existirender Gegenstand als existirend vorgestellt wird.

Mit diesen Wortbestimmungen müssen wir die Worte: Bewußtseyn, Vorstellung und objektive Vorstellung vergleichen.

Erstlich, sich bewußt seyn hat dreyerley Bedeutungen. Nach der ersten heißt Bewußtseyn eben so viel, als Vorstellen, es bezeichnet die Thätigkeit des Gemüthes im Gegensatz gegen das Vorgestellte, als Objekt derselben, z. B. in der Frage: wie kommt zum bloßen Bewußtseyn meines Gemüthes der Gegenstand als Objekt desselben hinzu? Gemeinhin sind aber die andern Bedeutungen gebräuchlicher. Hier heißt Bewußtseyn so viel, als Selbstbewußtseyn, und zwar entweder wird die bloße Vorstellung, daß ich bin, das reine Selbstbewußtseyn, so genannt, oder das Vermögen, sich bewußt zu seyn, ist überhaupt das Vermögen der Selbsterkenntniß, dem der innere

Sinn zu Grunde liegt. Die letzte Bedeutung ist die eigentlich geltende, z. B. in den Ausdrücken, bey vollem Bewußtseyn seyn, das Bewußtseyn verlieren, sich einer Sache bewußt seyn. Hier wird darunter das Vermögen der innern Wahrnehmung meiner Thätigkeiten, das Wissen um mein Wissen verstanden.

Diese Zweydeutigkeit hat auf die Streitfrage: giebt es Vorstellungen ohne Bewußtseyn, oder sind alle Vorstellungen mit Bewußtseyn begleitet? großen Einfluß. Nach der ersten Bedeutung versteht sichs von selbst, daß sie verneint werden muß, weil da vorstellen und bewußtseyn eins und dasselbe ist, nach der letzten Bedeutung aber unterscheiden wir eben dunkle und klare Vorstellungen darnach, daß wir erstere zwar haben, sie aber nicht wieder wahrnehmen, letztere hingegen haben wir nicht nur in uns, sondern wir sind uns ihrer auch bewußt.

Zweytens, Vorstellung und alle ähnlichen Worte in ung, Empfindung, Anschauung, Dichtung sind darin zweydeutig, daß man unter Vorstellung eben so wol das Vorstellen, die Thätigkeit des Gemüthes, als das Vorgestellte, den Gegenstand des Vorstellens, versteht. Dieses hat gewöhnlich gar keinen Einfluß auf den Gebrauch des Wortes, indem wir der Unterscheidung zwischen beyden nicht bedürfen, in der Untersuchung der Gründe unsers Vorstellens kommt aber viel darauf an. Den Schüler der Philosophie muß man genau darauf aufmerksam machen. So denkt sich dieser z. B. unter dem Idealismus gewöhnlich die Behauptung, daß unsre Vorstellungen nur in uns sind, ihnen aber außer uns keine Gegenstände entsprechen. Die Kantische Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit erscheint dann leicht als die absurde Behauptung, der Raum und die Zeit wären nur in uns, außer uns aber nir-

gends vorhanden. Raum und Zeit, als das Vorgestellte und Angeschaute, sind nur entweder außer uns oder gar nicht, das Vorstellen derselben ist aber jederzeit eine Thätigkeit des Gemüthes und in so fern in uns, und der Idealismus kann nur behaupten, daß dem Vorgestellten, dem Gegenstande meiner Erkenntniß, in einer bestimmten Beziehung keine Existenz zukomme. Wir müssen also das Vorgestellte, das objektive der Vorstellung, immer genau vom Vorstellen, als der Thätigkeit des Gemüthes, unterscheiden. Diese Objektivität der Vorstellungen ist eins der größten Räthsel in der Spekulation überhaupt.

§. 11.

b) Das Verhältniß der Erkenntniß zum Gegenstand.

Das Verhältniß einer Erkenntniß zu ihrem Gegenstande, welches in der neuesten Fichtisch-Schellingischen Philosophie unter den Namen Verhältniß des Ich und Nicht-Ich, des subjektiven und objektiven, des reellen und ideellen, nach dem Beyspiele der Platoniker bald mit dem Unterschied des Endlichen und Ewigen, bald mit dem von Materie und Geist, bald mit dem des Ich und der Dinge außer uns, gewöhnlich mit allen diesen zusammen verwechselt wurde, ist fast bey jedem Versuch zur Spekulation die Hauptschwierigkeit gewesen. In aller Leibnitzischen Philosophie, und besonders in der Fichtisch-Schellingischen Darstellung ist dieses Verhältniß das eigentliche welterzeugende Princip, die Selbsterkenntniß des Absoluten, des Universum, der Gottheit, wirft die Duplicität in die reine Identität, oder erzwingt die Irradiationen des einen göttlichen Seyns in eine unendliche Zeitlichkeit. Es liegt hier als erste unerklärliche Grundhypothese unter allen, und

trägt das ganze System die Voraussetzung: daß von einem ewigen, obersten Schicksal das Eine ewige Seyn unwiderstehlich gezwungen werde, sich selbst zu erkennen. Hier soll also gerade die Unbegreiflichkeit dieses Verhältnisses zum Grunde alles Begreifens dienen, was sich dann selbst schon als bloßen Nothbehelf eines verfehlten Versuchs zum System ankündigt.

Aber auch in jedem andern frühern Versuch zur Spekulation zeigte sich dieselbe Schwierigkeit, sobald man nach den letzten Gründen der Gültigkeit einer Erkenntniß fragte, indem hier immer die erste Antwort ist: Wahrheit sey die Uebereinstimmung einer Vorstellung mit ihrem Gegenstande, und man dann doch den Begriff nicht anwenden kann, weil es ganz an einer Regel fehlt, nach der diese Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung sich beurtheilen ließe.

Woher nun diese Schwierigkeiten? Nur aus zwey Fehlern in der Behandlung der innern Erfahrung. Es ist schon irrig, daß man überhaupt nur den Begriff des Vorstellens und Erkennens einer weitern Erklärung unterwerfen will, da er ein unmittelbares und erstes in der innern Erfahrung ist; über dies versuchte man aber eine solche Erklärung noch dazu ganz einseitig, ehe man nur die ganze Geschichte unsers Erkennens vollständig beobachtet hatte. Man hoffte zum Ziele zu kommen, entweder, indem man nur aus dem bloßen Begriff der Wahrheit raisonnirte, so wie sich dieser unmittelbar anbot, oder indem man alles schon aus der ersten sinnlichen Anschauung bey der Empfindung erklären wollte.

Natürlich verwechselte man dann innere Verhältnisse des Erkennens mit äußeren Gründen desselben, und versuchte einen Theil des Phänomens durch den andern zu

erklären, indem man meinte, eine Erklärung des ganzen Phänomens anzugeben. So erklären Hume und andere die objektive Bedeutung unserer Vorstellungen dadurch, daß wir zu der Empfindung in uns einen Grund der Affektion hinzudenken, als ob nicht schon in der Vorstellung Grund eben so wol das objektive Verhältniß enthalten wäre, und diese also der Erklärung eben so sehr bedürfte, wie die sinnliche Anschauung. Fichte will die Objektivität im Bewußtseyn von Dingen außer uns aus dem Selbstbewußtseyn erklären, aber wie kommt dann die Objektivität an dieses? Der Grundirrthum liegt eigentlich in folgendem.

Wenn ich einen Gegenstand erkenne oder vorstelle, so ist diese Erkenntniß oder Vorstellung meine Thätigkeit, ich bin thätig im Verhältniß zu einem Gegenstande, denn ich stelle ihn vor. Nun ist das thätige Verhältniß eines Dinges zu einem andern sonst immer das von Ursach und Wirkung, das Kausalverhältniß. Z. B. die Sonne zieht die Erde an, oder ein Mensch wälzt einen Stein fort, so ist hier ein thätiges Verhältniß zwischen Sonne und Erde, dem Menschen und dem Stein, die Sonne und der Mensch sind Ursachen, welche auf die Erde und den Stein wirken. So sind alle andern thätigen Verhältnisse zwischen den Dingen in der Natur beschaffen, und deswegen hat man auch immer in dem Verhältniß des Vorstellenden zum vorgestellten Gegenstande ein Verhältniß von Ursach und Wirkung gesucht. Man nennt das erkennende Gemüth das Subjekt, den erkannten Gegenstand das Objekt der Vorstellung, und hat auf eine oder die andere Weise dieses Objekt immer als Ursache ansehen wollen. Dies ist aber ganz unrichtig, und liegt in unsrer innern Selbstbeobachtung gar nicht. Schon bey Untersuchung der innern Thätigkeit überhaupt bemerkten wir, daß sie allein eine Thätigkeit schlecht-

hin enthalte, die kein drittes als behandeltes zeigt, an dem sie sich äußert. Eine solche Thätigkeit schlechthin ist nun eben das Vorstellen und Erkennen, bey ihm giebt es unmittelbar nur Handlung und kein behandeltes, man suchte aber das letztere zu ihm hinzu, und stellte nun den Gegenstand an dessen Stelle. Loke, Hume und wer nicht alles vor ihnen und mit ihnen, setzen voraus, die objektive Bedeutung unsrer Empfindungen bestimme sich nur dadurch, daß der Gegenstand das afficirende zur Empfindung, d. h., daß er Ursach der Empfindung sey, und selbst Kant, der seine Kritik mit der Bemerkung anfieng: nicht mehr in dem Gegenstande das Gesetz für unsre Vorstellung in metaphysischen Dingen zu suchen, verfällt doch unbestimmt wieder bey seiner Beurtheilung der Möglichkeit von Erkenntnissen a priori in den Fehler hier ein Kausalverhältniß voraus zu setzen.

Wenn wir auf uns Acht geben, so können wir leicht bemerken, daß einen Gegenstand, z. B. ein Haus sich vorstellen, weder bedeutet, daß wir es machen, noch daß wir es hervorbringen, noch daß wir es verändern; noch auch, daß wir durch dasselbe gemacht, verändert werden, oder daß es irgend auf uns einwirke; wir sagen nur: ich stelle es mir vor, und das will etwas ganz anders sagen als jedes Kausalverhältniß, was das aber sagt, etwas sich vorstellen oder etwas erkennen, das kann jeder nur aus seinem innern Bewußtseyn erfahren, man kann es so wenig erklären, als man einem Blinden erklären kann, was roth oder grün sey. Also nur auf diese innere Selbstbeobachtung berufen wir uns, und dieser gemäß wollen wir die Thatsachen über unser Erkennen und Vorstellen zusammenstellen. Noch genauer wird dieses Verhältniß bey der Theorie der Empfindung erwogen werden, wer sich aber

Erregungen unter dem Gesetze des Sinnes steht, Verstand aber in der unbestimmtesten Bedeutung, wiefern ihr unabhängig vom Sinne die Form ihrer Erregbarkeit zukommt.

Ein gewöhnlicher Fehler in der Behandlung dieser Begriffe ist, daß man Sinnlichkeit und Verstand als zwey getrennte Vermögen unsrer Thätigkeit ansieht, da doch beyde eine und dieselbe Vernunft sind, nur unter verschiedenen Bedingungen der Aeußerung ihrer Thätigkeit. Sinnlichkeit ist die Vernunft selbst, nur in der Beschränkung, daß sie an den Sinn gebunden ist, und erst in der Empfindung afficirt werden muß, damit sie ihre Thätigkeit äußern könne.

Dieser Fehler hat schon oft verhindert, zu einer richtigen Ansicht der Theorie des Erkennens zu kommen, noch weit schädlicher aber ist ein Mißverständniß in Rücksicht der Spontaneität selbst, indem man die Selbstthätigkeit des Erkenntnißvermögens mit der willkührlichen Thätigkeit der Reflexion verwechselt.

Wir setzen in den Thätigkeiten unsers Gemüthes das Empfinden durch Affektion, und das Denken und Dichten durch Reflexion einander entgegen. Im hören und sehen unmittelbar, und in allem, was die Empfindung giebt, sind wir schlechthin genöthigt, grade so vorzustellen, wie wir vorstellen; im Denken und Dichten hingegen geben wir uns willkührlich die Vorstellungen selbst, mit denen wir uns beschäftigen, wir leiten unser Nachdenken willkührlich auf diesen oder jenen Gegenstand, spielen willkührlich vor der Phantasie mit diesen oder jenen Bildern. Das Vermögen der Willkührlichkeit der Reflexion ist nun der eigenthümlichsten Bedeutung der deutschen Sprache gemäß das, was wir Verstand nennen. Dieser Wort-

gebrauch muß aber von dem vorigen sorgfältig unterschieden werden, Selbstthätigkeit der Erkenntniß und willkührliche Thätigkeit im Vorstellen ist ganz zweyerley. Diese Willkührlichkeit im Denken ist es, welche unter dem Namen der Freyheit der Reflexion die größten Verwirrungen in der innern Naturlehre angerichtet hat. Hier wollen wir nur vorläufig auf den Unterschied aufmerksam machen. Die ursprüngliche Spontaneität der Erkenntnißkraft soll der Quell der Wahrheit in uns seyn, sie kann also keinesweges vom Willen abhängen, sondern sie muß einem unabänderlichen, nothwendigen innern Gesetze folgen, sie wird sich nur in dem beharrlichen Bewußtseyn nothwendiger Wahrheiten, und nicht in dem veränderlichen Spiel willkührlicher Wahrnehmungen zeigen.

Sinnlichkeit und reflektirender Verstand sind beyde dieselbe Selbstthätigkeit der Vernunft, nur unter andern Bedingungen ihrer Aeußerung, Affektion und Reflexion hingegen sind die zwey Empfänglichkeiten der Erkenntnißkraft. Bey der Affektion ist das afficirende in der Empfindung das Thätigkeit bestimmende, bey der Reflexion hingegen ist der Wille des Gemüthes selbst das Thätigkeit bestimmende, dieser ist aber der Erkenntnißkraft für sich eben so fremd, als jenes afficirende in der Empfindung.

§. 13.

Die Geschichte unsrer Erkenntniß fängt der Zeit nach immer mit der Affektion der Empfindnng an, eben weil die Vernunft an Sinn gebunden ist. Dadurch wird ihre Thätigkeit angeregt, ist sie aber einmal ins Spiel gesetzt, so zeigen sich dann auch nach innern Gesetzen die Aeußerungen der Einbildungskraft und des Verstandes mit jenen. Wir beobachten in uns also erstlich unsern Empfindungszustand,

und dann einen über diesen hinzukommenden Gedanken- lauf, aus dem wir alle übrigen Gesetze der Erkenntniß kennen lernen müssen. Dieser Gedankenlauf entspringt theils aus unwillkührlichen Gesetzen des innern Spiels der Vorstellungen, und heißt in so fern der gedächtnißmäßige Gedankenlauf der Einbildungskraft, theils aus der willkührlichen Reflexion und heißt: logischer Gedankenlauf des Verstandes. Die sinnlichen Vermögen und die des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes heißen gewöhnlich die untern, die des logischen die obern Erkenntnißvermögen.

Nach diesen Unterschieden müssen wir die Geschichte unsrer Erkenntnisse nach und nach beobachten, indem wir mit der Empfindung anfangen.

Die ersten in der Empfindung gegebenen Vorstellungen sind immer Sinnesanschauungen. Wir müssen hier also gleich auf den Unterschied der intuitiven und diskursiven Erkenntniß aufmerksam machen. So einfach und wichtig diese Unterscheidung ist, so ist sie doch selten recht begriffen worden. Wir erkennen entweder intuitiv durch Anschauung oder diskursiv durch Begriff und Urtheil. Die Anschauung ist die Vorstellung eines Gegenstandes, worin der Gegenstand als gegeben vorgestellt wird, sie ist unmittelbare Erkenntniß des Gegenstandes. Die disk[illegible]kenntniß [illegible]n ist immer eine mittelbare [illegible]urch a[illegible] Regeln und Gesetze. Sie ge[illegible]n Den[illegible]egen alle Erkenntni[illegible] aus de[illegible]ſt auſ[illegible]

Al[illegible]n a[illegible]orstellungen gieb[illegible] noch [illegible]illk[illegible]önne[illegible]
Wa[illegible]t o[illegible]n kan[illegible]
[illegible]ühr[illegible]n [illegible]

ein Ding gesehen habe, kann ich mir nach einer bloßen diskursiven Beschreibung die anschauliche Vorstellung eines ähnlichen selbst entwerfen, ich habe z. B. einen gemeinen Bären gesehen, und kann mir nun nach einer bloßen Beschreibung einen Eisbären vorstellen. So unterscheiden sich Anschauungen der Einbildungskraft und Sinnesanschauungen. Erstere setzen aber immer gewisse vorhergegebene Sinnesanschauungen voraus, aus denen sie sich erst entwickeln, und der wesentliche Unterschied zwischen beyden ist: die Anschauung in der Einbildung stellt zwar auch ihren Gegenstand als unmittelbar gegeben vor, aber ohne seine Gegenwart, die Sinnesanschauung hingegen erkennt **unmittelbar die Gegenwart eines gegebenen Gegenstandes.**

---

und dann einen über diesen hinzukommenden **Gedanken-lauf**, aus dem wir alle übrigen Gesetze der Erkenntniß kennen lernen müssen. Dieser Gedankenlauf entspringt theils aus unwillkührlichen Gesetzen des innern Spiels der Vorstellungen, und heißt in so fern der **gedächtnißmäßige Gedankenlauf der Einbildungskraft**, theils aus der willkührlichen Reflexion und heißt: **logischer Gedankenlauf des Verstandes**. Die sinnlichen Vermögen und die des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes heißen gewöhnlich die **untern**, die des logischen die **obern Erkenntnißvermögen**.

Nach diesen Unterschieden müssen wir die Geschichte unsrer Erkenntnisse nach und nach beobachten, indem wir mit der Empfindung anfangen.

Die ersten in der Empfindung gegebenen Vorstellungen sind immer **Sinnesanschauungen**. Wir müssen hier also gleich auf den Unterschied der **intuitiven** und **diskursiven** Erkenntniß aufmerksam machen. So einfach und wichtig diese Unterscheidung ist, so ist sie doch selten recht begriffen worden. Wir erkennen entweder intuitiv durch **Anschauung** oder diskursiv durch **Begriff** und **Urtheil**. Die Anschauung ist die Vorstellung eines Gegenstandes, worin der Gegenstand als gegeben vorgestellt wird, sie ist unmittelbare Erkenntniß des Gegenstandes. Die diskursive Erkenntniß hingegen ist immer eine mittelbare Vorstellung durch allgemeine Regeln und Gesetze. Sie gehört immer dem Denken, hingegen alle Erkenntniß aus der Empfindung ist anschaulich.

Aber auch unter den anschaulichen Vorstellungen giebt es noch viele, die wir willkührlich haben können.

Was ich einmal gehört oder gesehen habe, daran kann ich mich nachher oft willkührlich erinnern, oder wenn ich

ein Ding gesehen habe, kann ich mir nach einer bloßen diskursiven Beschreibung die anschauliche Vorstellung eines ähnlichen selbst entwerfen, ich habe z. B. einen gemeinen Bären gesehen, und kann mir nun nach einer bloßen Beschreibung einen Eisbären vorstellen. So unterscheiden sich Anschauungen der Einbildungskraft und Sinnesanschauungen. Erstere setzen aber immer gewisse vorhergegebene Sinnesanschauungen voraus, aus denen sie sich erst entwickeln, und der wesentliche Unterschied zwischen beyden ist: die Anschauung in der Einbildung stellt zwar auch ihren Gegenstand als unmittelbar gegeben vor, aber ohne seine Gegenwart, die Sinnesanschauung hingegen erkennt unmittelbar die Gegenwart eines gegebenen Gegenstandes.

---

und dann einen über diesen hinzukommenden Gedankenlauf, aus dem wir alle übrigen Gesetze der Erkenntniß kennen lernen müssen. Dieser Gedankenlauf entspringt theils aus unwillkührlichen Gesetzen des innern Spiels der Vorstellungen, und heißt in so fern der gedächtnißmäßige Gedankenlauf der Einbildungskraft, theils aus der willkührlichen Reflexion und heißt: logischer Gedankenlauf des Verstandes. Die sinnlichen Vermögen und die des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes heißen gewöhnlich die untern, die des logischen die obern Erkenntnißvermögen.

Nach diesen Unterschieden müssen wir die Geschichte unsrer Erkenntnisse nach und nach beobachten, indem wir mit der Empfindung anfangen.

Die ersten in der Empfindung gegebenen Vorstellungen sind immer Sinnesanschauungen. Wir müssen hier also gleich auf den Unterschied der intuitiven und diskursiven Erkenntniß aufmerksam machen. So einfach und wichtig diese Unterscheidung ist, so ist sie doch selten recht begriffen worden. Wir erkennen entweder intuitiv durch Anschauung oder diskursiv durch Begriff und Urtheil. Die Anschauung ist die Vorstellung eines Gegenstandes, worin der Gegenstand als gegeben vorgestellt wird, sie ist unmittelbare Erkenntniß des Gegenstandes. Die diskursive Erkenntniß hingegen ist immer eine mittelbare Vorstellung durch allgemeine Regeln und Gesetze. Sie gehört immer dem Denken, hingegen alle Erkenntniß aus der Empfindung ist anschaulich.

Aber auch unter den anschaulichen Vorstellungen giebt es noch viele, die wir willkührlich haben können.

Was ich einmal gehört oder gesehen habe, daran kann ich mich nachher oft willkührlich erinnern, oder wenn ich

ein Ding gesehen habe, kann ich mir nach einer bloßen diskursiven Beschreibung die anschauliche Vorstellung eines ähnlichen selbst entwerfen, ich habe z. B. einen gemeinen Bären gesehen, und kann mir nun nach einer bloßen Beschreibung einen Eisbären vorstellen. So unterscheiden sich Anschauungen der Einbildungskraft und Sinnesanschauungen. Erstere setzen aber immer gewisse vorhergegebene Sinnesanschauungen voraus, aus denen sie sich erst entwickeln, und der wesentliche Unterschied zwischen beyden ist: die Anschauung in der Einbildung stellt zwar auch ihren Gegenstand als unmittelbar gegeben vor, aber ohne seine Gegenwart, die Sinnesanschauung hingegen erkennt **unmittelbar die Gegenwart eines gegebenen Gegenstandes.**

Zweyter Abschnitt.

Untersuchung der Sinnesanschauungen.

a) Die Theorie der Empfindung.

§. 14.

Jede Erkenntniß fängt uns der Zeit nach mit Sinnesanschauungen an, die uns in der Empfindung gegeben worden, durch diese erkennen wir unmittelbar das Vorhandenseyn gegenwärtiger Gegenstände in Raum und Zeit, und so wird uns unmittelbar durch den äußern Sinn eine Erkenntniß der materiellen Welt außer uns, durch den innern Sinn die Erkenntniß einer innern Welt der eigenen Thätigkeit des Gemüthes eingeleitet.

Das allgemeine Verhältniß aller dieser Sinnesanschauung ist ein Zustand des ganz leidenden Gemüthes, Empfindung genannt, in dem es zum Anschauen getrieben wird. Indem nun hiermit all unser inneres Leben beginnt, so ist dies der Punkt, auf den jede empirische Philosophie gedrängt wurde, um die Theorie des Erkennens zu ergründen. Man wollte alle unsre Erkenntniß aus lauter Empfindung zusammensetzen, alles Denken nur als Modifikation des Empfindens erklären. Besonders schien es auch, als wenn hier eigentlich die Erkenntniß mit ihrem Gegenstande in Berührung komme, die Phänomene des Empfindens erhielten daher für alle Spekulation den höch-

sten Werth, man hoffte hier das Gesetz der Wahrheit zu entdecken, und der Skepticismus schloß sich an die nämliche Untersuchung an, um die Unmöglichkeit jener Entdeckung zu zeigen.

Aber alle diese Hoffnungen mit ihren skeptischen Vernichtungen giengen nur von falschen Selbstbeobachtungen, von irrigen Darstellungen der Geschichte des Empfindens selbst aus. Wir wollen diese Darstellung berichtigen, und wir werden sehen, daß die Sache äußerst einfach ist, die Spekulation aber von dieser Sinnesanschauung überhaupt weder zu hoffen noch zu fürchten hat.

Empfindung ist der passive Zustand des Gemüthes, in welchem es zum Anschauen genöthigt wird. Jede Empfindung enthält Wahrnehmung in sich, und Anschauung eines Gegenstandes als gegenwärtig. In der Empfindung wird mir die Anschauung eines gegenwärtigen objektiven mannichfaltigen, eines Schalles, eines gefärbten, eines warmen oder kalten u. s. w. Dies ist die Sinnesanschauung. Ohne dieses Bewußtseyn, wodurch in der Empfindung angeschaut wird, ist die Empfindung ein bloßer für uns unbestimmbarer Eindruck auf den Sinn, durch welchen aber Erkenntniß, nämlich die Sinnesanschauung in mir erregt wird. Wie überall, wo das Gemüth passiv bestimmt ist, so ist auch beym Empfinden das Leiden desselben ein bloßes bestimmt werden zur Thätigkeit. Diese Thätigkeit ist hier das sinnliche Anschauen. Davon ist denn aber zu unterscheiden die bloße Bestimmung des Sinnes, der sinnliche Eindruck durch das afficirende, durch welchen jenes Anschauen hervorgebracht wird. Ueber diesen sinnlichen Eindruck können wir gar nichts weiter sagen, denn er enthält das äußere Verhältniß zum afficirenden, unsere Beobachtung aber ist nur eine innere, jenes äußere

wird da gar nicht wahrgenommen. Dieser sinnliche Eindruck aber ist es zunächst, welcher, wiefern er der jedesmaligen Lebensäußerung hinderlich oder förderlich ist, mit unmittelbarer sinnlicher Lust oder Unlust begleitet ist.

Wir dürfen also die Empfindung selbst weder mit dem sinnlichen Anschauen in ihr, noch mit dem Lustgefühl verwechseln, welches durch sie erregt wird, sie ist ein ganz passiver Zustand des Gemüthes, den wir, als an das Innere der Selbsterkenntniß gebunden, nicht näher kennen, durch den uns aber sowol sinnliches Anschauen als Lustgefühl erregt wird.

§. 15.

Hiermit wollen wir die gewöhnliche Darstellung vergleichen. Man geht hier von der Frage aus: Die Empfindung ist doch eine bloße Modifikation in mir, wie kommt nun zu dieser das objektive Verhältniß hinzu? und indem man die Antwort sucht, verwechselt man die Empfindung mit der Sinnesanschauung in ihr, oder gar mit dem Gegenstande dieser Anschauung, dem süßen, warmen, rothen u. s. w. Nehmen wir das Beyspiel: ich sehe einen grünen Baum vor mir, und gelange durch die Empfindung zur Erkenntniß desselben. Frage ich nun, wie dies zugehe, so erhalte ich nach gewöhnlicher Relation zur Antwort: Der Baum afficirt mein Auge, dadurch erhalte ich die Empfindung des grünen, und weil diese eine Ursache haben muß, so schließe ich auf den Baum als das afficirende und als die Ursach jener Empfindung des grünen. Manche setzen mit Fichte noch hinzu: und wenn ich den Baum grün, oder den Zucker süß nenne, so sey dies ganz falsch ausgedrückt, wir selbst seyen eigentlich das grüne und süße. Ich meine aber: Gott behüte uns vor einem süßen Ge-

müthe, und behaupte, daß diese ganze Erzählung durchaus falsch sey. Der Baum ist grün und der Zucker süß, oder sonst niemand, und wenn ich den Baum anschaue, so sehe ich in der Empfindung unmittelbar etwas grünes außer mir, ohne irgend nach einer Ursach meiner Empfindung zu fragen. Man sagt wol schnell, der Baum afficirt mein Auge und darum sehe ich ihn, aber damit haben wir gerade mit dem schwierigen angefangen. Nicht der Baum afficirt mein Auge, sondern das Licht durch ihn, und wie kommts, daß diese Affektion meines Auges für mich zur Anschauung des grünen wird? Darüber kann ich nichts mehr sagen, denn das wäre Erfahrungssache, aber diese Erfahrung ist nicht in meiner Gewalt. Sollte ich das Ding außer mir, nur als das zur Empfindung afficirende, als die Ursach meiner Empfindung anschauen, so müßte ich in jenem Falle nicht auf den Baum, sondern entweder auf Licht oder auf eine bloße Bewegung in meinem Auge u. s. w. schließen. Die Sache ist weit einfacher, wenn wir nur bey der Beobachtung selbst stehen bleiben. Die Hauptsache ist hier nämlich, zu bemerken, daß in der Empfindung von vorne herein ein Anschauen von etwas außer mir, oder einer Thätigkeit in mir, (je nachdem es äußere oder innere Sinnesanschauung betrifft) enthalten sey, und daß die Vorstellung eines Gegenstandes oder eines objektiven nicht erst durch Reflexion oder sonst hinter her hinzu gebracht werde, sondern schon gleich von Anfang an vollständig dabey sey.

Die Anschauung in der Empfindung hat für sich allein unmittelbare Evidenz, indem sie den Gegenstand als gegenwärtig vorstellt. Der Gegenstand wird darin nicht vorgestellt, wiefern er das in der Empfindung das Gemüth afficirende ist, nicht als einwirkend auf das Gemüth, sondern nach unmittelbaren Beschaffenheiten desselben, und schlecht-

hin als in der Anschauung gegeben, z. B. in einer Gehörsempfindung bin ich mir unmittelbar eines Schalles, als etwas außer mir, und nicht des Schallenden bewußt, welches ich erst durch Reflexion in dem Zusammenhang der Erfahrungen erkenne, oft höre ich einen Schall, ohne das schallende zu kennen, von dem er kommt. Eben so sehe ich den grünen Baum unmittelbar als etwas grünes außer mir, und nicht als die Ursach meiner Empfindung vom grünen. Nur erst ein weitläuftiger Zusammenhang meiner Erfahrungen lehrt mich, daß mein Auge unter die Ursachen dieser Empfindung gehört, und der Baum selbst mittelbar auf dieses einwirkt. In der vollendeten Erkenntniß eines Dinges außer mir fallen freylich die Beschaffenheiten, welche ihm in der ersten Wahrnehmung zukommen, Klang, Wärme, Geschmack, Geruch und Farbe größtentheils weg, indem wir im Zusammenhang der Erfahrungen die Gegenstände nicht eben nach ihrem Verhältniß zu mir, sondern vorzüglich nach ihren Verhältnissen zu einander erkennen: aber so lang die Vorstellung anschaulich bleiben soll, können wir doch nie von allen diesen Bestimmungen, z. B. sehende nie von der Farbe gänzlich abstrahiren, und die ersten Prädikate in der Wahrnehmung bestimmen mir doch selbst den Gegenstand nach Gestalt, Masse, Lage und Bewegung, nicht wiefern sie als seine Wirkungen, sondern wiefern sie als Beschaffenheiten desselben angesehen werden. Am deutlichsten wird es endlich bey der innern Empfindung, daß der Gegenstand derselben nicht als ihre Ursach vorgestellt werden kann, denn wenn nicht erst zu dem reinen Selbstbewußtseyn durch Empfindung eine andere Anschauung meiner Thätigkeit hinzukäme, so könnte ich mir nicht einmal der Empfindung selbst, und noch viel weniger durch sie ihrer Ursach bewußt werden.

Was hier gewöhnlich irre leitet, ist folgendes: Was wir für eine Sinnesanschauung halten, kann entweder wirklich eine seyn, oder es ist nur eine Täuschung des Organs, ein Farbefleck vor dem geblendeten Auge, ein Klingen im Ohr, oder endlich es ist gar eine bloße Einbildung, Traum oder krankhafte Phantasie. Unter diesen Vorstellungen unterscheidet sich nun die wirkliche Sinnesanschauung dadurch, daß ihr wirklich ein gegenwärtiger Gegenstand entspricht, und nun meint man gemeinhin, daß wir in der That in Vergleichung mit dem Gegenstande jene Anschauung verificirten. Das kann aber gar nicht geschehen. Wir finden den Gegenstand immer erst durch die Anschauung, und wir verificiren immer nur Vorstellungen gegenseitig durch einander, eine Anschauung durch die andere in dem ganzen Zusammenhang unsrer Erfahrungen. Nur dieser Zusammenhang der Anschauungen und Erfahrungen unter einander zeigt uns im einzelnen Falle, ob wir es mit dem Sinn, oder der bloßen Einbildung zu thun hatten.

Dieser Fehler, wo man den Gegenstand nur als das afficirende in der Empfindung anzuschauen meint, liegt allen den Spekulationen zu Grunde, in denen die Wahrheit der Erkenntniß aus einem Kausalverhältniß zu ihrem Gegenstande abgeleitet wird, oder wo man skeptisch daraus die Unsicherheit unsers Wissens aufweisen will, daß man diesem Kausalverhältnisse nicht trauen dürfe. Weder die Fichtische Begründung, noch die Humische Einwendung will hier etwas sagen, indem das Faktum gar nicht existirt, von dem beyde ausgehen. Selbst ganz metaphysisch genommen hält die Erklärung: wir bringen den Gegenstand zu unsrer Vorstellung hinzu, indem wir einen Grund derselben suchen, nicht Stich. Denn was ist Grund anders,

als ein Gegenstand, durch den ein anderer ist; Grund ist also nur eine Art von Gegenstand, und wenn wir nicht den Begriff eines Gegenstandes schon voraus setzen, könnten wir weder Grund noch Folge denken, dieser Begriff kann also keineswegs durch letztere entspringen.

§. 16.

Ein anderer gewöhnlicher Fehler in der Lehre von der Empfindung besteht darin, daß man das Selbstbewußtseyn, die innere Anschauung, die Selbsterkenntniß wol für erklärlich hält, die Anschauung von Dingen außer uns aber für das schwierige in der Sache nimmt. Diese fehlerhafte Ansicht liegt z. B. der ganzen Fichtischen Wissenschaftslehre zu Grunde, wo das sich selbst setzen des Ich immer als das leicht verständliche angesehen wird, und man sich nur damit müht, wie das Ich aus sich heraus zum Nicht-Ich, als dem Dinge außer ihm gelange. Hier liegt folgende Zweydeutigkeit zu Grunde: Wenn ich empfinde, so ist dies auf zweyerley Weise, mit Wahrnehmung und also mit Bewußtseyn begleitet. Einmal bin ich mir, wenn ich empfinde, oft dieser Empfindung wieder bewußt, ich bin mir bewußt, daß ich empfinde; sodann aber bin ich mir in der Empfindung durch Sinnesanschauung eines Gegenstandes bewußt. Es ist also hier ein Bewußtseyn der Empfindung, und ein Bewußtseyn in der Empfindung. Nun wird zwar ganz richtig gesagt: Empfindungen seyen bloße Modifikationen des Gemüthszustandes, denn dies ist die einzelne Thatsache, daß ich empfinde, jederzeit; man verwechselt aber dann mit der Empfindung das in ihr Angeschaute. Hier soll es zwar begreiflich seyn, wie ich mir der Modifikation meines Gemüthszustandes (meiner Vorstellung, wie man sagt) bewußt werden kann, aber schwierig, wie

aus diesem Bewußtseyn eine Erkenntniß des davon ganz verschiedenen Gegenstandes werden soll. Nach unsrer Erklärung wird es sich hingegen leicht zeigen lassen, wie durch die gegebene Sinnesanschauung die Erkenntniß möglich werde; wie aber diese Sinnesanschauung selbst möglich sey, sowol innerlich bey der Wahrnehmung einer Empfindung oder irgend meiner Vorstellung, als bey der Wahrnehmung eines Gegenstandes in der Empfindung, das ist auf beyden Seiten gleich unerklärlich. Es ist ein Analogon eines optischen Betruges, welches die Meinung erzeugt, daß Bewußtseyn um eine Vorstellung in mir sey erklärlicher, als das um einen Gegenstand außer mir. Der angeschaute Gemüthszustand ist von demjenigen, in welchem er angeschaut wird, eben sowol verschieden, als der angeschaute äußere Gegenstand von dem Gemüthszustande, in welchem er angeschaut wird. Daß im ersten Falle beyde demselben Subjekte gehören, kann keinen Unterschied machen; die Schwierigkeit ist überhaupt, wie kann dem Gemüthe in der Empfindung eine Anschauung gegeben werden? Ob ich selbst, meine Thätigkeit oder sonst etwas ihr Gegenstand ist, das thut nichts zur Sache — aber wie das Gemüth überhaupt sich bewußt seyn, vorstellen und erkennen könne, das ist keine Aufgabe für eine weitere Erklärung, das kann nur auf das Zeugniß der Erfahrung unmittelbar als Thatsache angenommen werden, denn es ist unmittelbar innere Qualität und nicht etwas quantitativ zusammengesetztes, was aus einfacheren Begriffen werden könnte.

Durch diese von uns angegebene Beschaffenheit der Empfindung, nach welcher sie unmittelbar die Anschauung gegenwärtiger Gegenstände in sich enthält, wird eine feste Grundlage für die Theorie der Erkenntniß überhaupt erhalten, indem wir von der Sinnesanschauung ausgehen.

als ein Gegenstand, durch den ein anderer ist; Grund ist also nur eine Art von Gegenstand, und wenn wir nicht den Begriff eines Gegenstandes schon voraus setzen, könnten wir weder Grund noch Folge denken, dieser Begriff kann also keinesweges durch letztere entspringen.

§. 16.

Ein anderer gewöhnlicher Fehler in der Lehre von der Empfindung besteht darin; daß man das Selbstbewußtseyn, die innere Anschauung, die Selbsterkenntniß wol für erklärlich hält, die Anschauung von Dingen außer uns aber für das schwierige in der Sache nimmt. Diese fehlerhafte Ansicht liegt z. B. der ganzen Fichtischen Wissenschaftslehre zu Grunde, wo das sich selbst setzen des Ich immer als das leicht verständliche angesehen wird, und man sich nur damit müht, wie das Ich aus sich heraus zum Nicht-Ich, als dem Dinge außer ihm gelange. Hier liegt folgende Zweydeutigkeit zu Grunde: Wenn ich empfinde, so ist dies auf zweyerley Weise, mit Wahrnehmung und also mit Bewußtseyn begleitet. Einmal bin ich mir, wenn ich empfinde, oft dieser Empfindung wieder bewußt, ich bin mir bewußt, daß ich empfinde; sodann aber bin ich mir in der Empfindung durch Sinnesanschauung eines Gegenstandes bewußt. Es ist also hier ein Bewußtseyn der Empfindung, und ein Bewußtseyn in der Empfindung. Nun wird zwar ganz richtig gesagt: Empfindungen seyen bloße Modifikationen des Gemüthszustandes, denn dies ist die einzelne Thatsache, daß ich empfinde, jederzeit; man verwechselt aber dann mit der Empfindung das in ihr Angeschaute. Hier soll es zwar begreiflich seyn, wie ich mir der Modifikation meines Gemüthszustandes (meiner Vorstellung, wie man sagt) bewußt werden kann, aber schwierig, wie

aus diesem Bewußtseyn eine Erkenntniß des davon ganz verschiedenen Gegenstandes werden soll. Nach unsrer Erklärung wird es sich hingegen leicht zeigen lassen, wie durch die *gegebene* Sinnesanschauung die Erkenntniß möglich werde; wie aber diese Sinnesanschauung selbst möglich sey, sowol innerlich bey der Wahrnehmung einer Empfindung oder irgend meiner Vorstellung, als bey der Wahrnehmung eines Gegenstandes in der Empfindung, das ist auf beyden Seiten gleich unerklärlich. Es ist ein Analogon eines optischen Betruges, welches die Meinung erzeugt, daß Bewußtseyn um eine Vorstellung in mir sey erklärlicher, als das um einen Gegenstand außer mir. Der angeschaute Gemüthszustand ist von demjenigen, in welchem er angeschaut wird, eben sowol verschieden, als der angeschaute äußere Gegenstand von dem Gemüthszustande, in welchem er angeschaut wird. Daß im ersten Falle beyde demselben Subjekte gehören, kann keinen Unterschied machen; die Schwierigkeit ist überhaupt, wie kann dem Gemüthe in der Empfindung eine Anschauung gegeben werden? Ob ich selbst, meine Thätigkeit oder sonst etwas ihr Gegenstand ist, das thut nichts zur Sache — aber wie das Gemüth überhaupt sich bewußt seyn, vorstellen und erkennen könne, das ist keine Aufgabe für eine weitere Erklärung, das kann nur auf das Zeugniß der Erfahrung unmittelbar als Thatsache angenommen werden, denn es ist unmittelbar innere Qualität und nicht etwas quantitativ zusammengesetztes, was aus einfacheren Begriffen werden könnte.

Durch diese von uns angegebene Beschaffenheit der Empfindung, nach welcher sie *unmittelbar* die Anschauung gegenwärtiger Gegenstände in sich enthält, wird eine feste Grundlage für die Theorie der Erkenntniß überhaupt erhalten, indem wir von der Sinnesanschauung ausgehen.

und nun Schritt vor Schritt zeigen können, wie wir in der innern Geschichte unsers Erkennens durch Einbildungskraft und Reflexion von ihr aus zu unsrer vollständigen Erkenntniß gelangen. Aus Gemüthszuständen, die noch keine Erkenntniß enthalten, zu erklären, wie der Gegenstand hinzukommt, und so Erkenntniß entsteht, ist eine unauflösliche und zweckwidrige Aufgabe, denn das Erkennen ist unmittelbar innere Qualität. Eine gesunde Beobachtung der Empfindung zeigt uns in ihr schon den Anfang unsrer Vorstellung von Dingen außer uns, und inneren Thätigkeiten des Gemüthes, welche sich in uns nach und nach zu vollständigen Erkenntnissen ausbilden. Wir lernen durch den Verfolg dieser Beobachtung also wenigstens, wie wir die Gegenstände erkennen, wenn auch davon nicht gleich die Rede seyn kann, wie sie sind. Wir erklären nur Vorstellung aus Vorstellung, und Erkenntniß aus Erkenntniß, weil diese Entstehung und Veränderung Thatsache aus innerer Erfahrung wird; der Gegenstand ist dann immer schon bey der Erkenntniß, das Erkennen selbst aber läßt sich von nichts mehr ableiten. Damit bleiben wir freylich in Rücksicht der Empfindung nur subjektiv bey dem Gemüthszustand stehen, und erörtern hier das Verhältniß der Sinnesanschauung zu ihrem Gegenstande gar nicht. Das ist es aber eben, was ein richtiges Verfahren hier nothwendig fordert; nicht der Sinnesanschauung allein, sondern unsrer vollendeten Erkenntniß entspricht die Welt als ihr Gegenstand. Erst nachdem wir also diese vollständige Erkenntniß subjektiv als Thätigkeit unsers Geistes kennen gelernt haben, ist es Zeit, nach dem Verhältniß zu ihrem Gegenstande zu fragen.

b) Vom äußern Sinne.

§. 17.

Durch den äußern Sinn erhalten wir Sinnesanschauungen von Dingen außer uns, wodurch unsre Erkenntniß der materiellen Welt im Raum und Zeit eingeleitet wird. Die Empfindungen dieses Sinnes werden uns in so bestimmten Verhältnissen zur Geschichte unsers Körpers und zur Affektion seiner Nerven, daß wir sie nicht leicht ohne Beziehung auf diesen beschreiben können. Unsre Erkenntniß entsteht hier dadurch, daß durch die besondere Bildung einzelner Nervenorgane die Sinnesanschauung sich immer mehr von dem bloß subjektiven Empfindungszustand befreyt. Der Reizung der Nerven überhaupt entspricht eine unbestimmte Vitalempfindung, in besonders gebildeten einzelnen Organen wird diese aber zu einzelner Organempfindung für die Erkenntniß erhöht.

Vitalempfindung ist überhaupt jede unbestimmte Empfindung, die gewöhnlich zum Sinne des Gefühls gerechnet wird. Dahin gehört die Empfindung von Wärme und Kälte, Hunger und Durst, angenehmer und unangenehmer Kitzel, Schauder und ähnliches. Durch jeden Konflikt des Innern und Aeußern in den Lebensbewegungen unsers Körpers wird dieser Vitalsinn angesprochen. So kommt uns z. B. die Empfindung von Wärme und Kälte nicht nur von Außen entgegen, sondern sie entsteht eben so auch von Innen nach Außen, z. B. bey manchen Gefühlen und Begierden, bey schnell gespannter Erwartung, Hoffnung und Furcht.

Der jedesmalige Zustand fast aller Nerven im ganzen Körper ist immer mit einer mehr oder weniger bestimmten Vitalempfindung begleitet, auf welche wir aber nur

dann gewöhnlich erst zu achten pflegen, wenn eine derselben besonders stark wird, oder in ein besonderes Verhältniß zum Gefühl der Lust und Unlust kommt; so lang sie uns hingegen nur ein gleichgültiges Gefühl erweckt, erregt sie unsre Aufmerksamkeit nicht leicht. Die Zusammenwirkung aller dieser Vitalempfindungen in jedem Augenblick bringt ein allgemeines sinnliches Lebensgefühl hervor, nach dem wir eigentlich immer unser unmittelbares Wohlbefinden, und durch dieses das Wohlbefinden oder die Gesundheit unsers Körpers schätzen.

Dieses allgemeine Lebensgefühl ist jederzeit innig mit unserm Selbstbewußtseyn verbunden, und von großem Einfluß auf den ganzen Menschen. Unsre augenblickliche Laune, die jedesmalige Geneigtheit zum Frohsinn und Trübsinn, und was dergleichen mehr seyn mag, dies alles hängt hauptsächlich von diesem Resultat des Ganzen unsrer jedesmaligen Vitalempfindung ab. Ja im weitern Abfluß dieses Lebensgefühls trägt dasselbe, je nachdem es gleichmäßig fortläuft, mehr oder weniger gehemmt wird, nachdem es herauf oder herabgestimmt ist, viel zur Bestimmung vom Naturell, und selbst vom Temperament eines Menschen bey. Was den einen heiter, offen, vertraulich, gutmüthig, den andern trübsinnig oder ärgerlich macht, ist oft nichts, als das regere oder unterdrücktere Lebensgefühl desselben. Dieses allgemeine Lebensgefühl selbst hängt aber nicht nur von meinem jedesmaligen körperlichen Wohlbefinden, sondern eben sowol auch durch Rückwirkung von innern Thätigkeiten und Stimmungen des Gemüthes ab. Die Stimmung der Fröhlichkeit z. B. erhält und nährt sich selbst. Denn der Zustand meiner erregten und lebhaften Vitalempfindung im allgemeinen bewirkt ein Gefühl von Wohlseyn, welches zur Heiterkeit stimmt, diese Heiterkeit

wirkt aber weiter auf innerliche größere Belebung, und dadurch zurück auf Erhaltung der erhöhten Vitalempfindung. Dagegen wird ebenfalls die einmalige Stimmung zum Trübsinn sich selbst immer mehr vermehren, und dies kann bis zur Selbstvernichtung gehen, wenn bey einer bloß körperlichen Stimmung zur Melancholie die Vernunft nicht bey Zeiten über die Empfindung Herr wird, und die Aufmerksamkeit so viel möglich von ihr abwendet.

§. 18.

Auf diese Weise ist die Vitalempfindung am wirksamsten durch den passiven Empfindungszustand selbst, und seine Wirkung auf Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit. Indessen ist doch auch in jeder solchen Empfindung schon in einigem Grade Vorstellung als Sinnesanschauung, in der ich mich von einem äußeren berührt finde. Diese Sinnesanschauung wird aber immer freyer, und tritt mehr hervor, so wie der allgemeine Vitalsinn sich zum besondern Organsinn gestaltet. Manche Reize wirken nämlich im gesunden Zustande, wie Schall und Licht, nur auf gewisse Organe auf eine wahrnehmbare Weise, und durch diese läutert sich die äußere Empfindung mehr und mehr zur Erkenntnißvorstellung. So entwickelt sich die Vitalempfindung zur Betastung, und die Sinnesanschauung zeigt sich in Geschmack, Geruch, Gehör, bis sie im Gesicht endlich für uns die größte Freyheit erlangt.

Von den letzten vier Sinnen tragen das Gehör und Gesicht am meisten zur Erkenntniß bey, aber auf sehr verschiedene Weise. Beym Gesicht ist das Bewußtseyn des Empfindungszustandes durch die Sinnesanschauung für ein gesundes, nicht überreiztes Auge ganz zurückgedrängt, wir nehmen hier unmittelbar den gefärbten Gegenstand außer

uns wahr, und die Leichtigkeit, die Anschauung aus der Entfernung zu erhalten, und viele Farben vor dem Auge einander neben zu ordnen, macht, daß der Sehende fast seine ganze Erkenntniß der Außenwelt vor dem Auge festhält. Das Gehör hingegen läßt uns unmittelbar Klang und Schall außer uns erscheinen, den wir dem Gegenstand, dem schallenden, klingenden, nur als seine Wirkung zuschreiben, dessen eignes Daseyn aber bestimmter nur in Beziehung auf mich statt findet. Diese Unbestimmtheit der bloßen Töne, ihr schwebendes, losgerissenes Wesen wird für die innere Selbsterkenntniß das große Hülfsmittel des Sprachzeichens im Worte. Das ist die eigenthümlichste Funktion dieses Sinnes in unserm Geiste, daß er sich mit dem Vermögen zu sprechen vereinigt, uns so unser eignes Inneres deutlicher macht, und sogar zur Kenntniß des Innerem von einem anderen Geiste führt. Töne sind die vorzüglichsten Sprachzeichen, durch welche wir Gedanken mittheilen, und mitgetheilt bekommen, sie sind das äußere Band der geistigen Welt, eben weil sie für sich nichts bedeuten. Beym Gehör ist der Sinn gerade auf dem Grade der Entwickelung, daß das subjektive des Empfindungszustandes und das objektive der Sinnesanschauung mit gleicher Stärke das Bewußtseyn treffen. Daher erhalten wir Musik als eigenthümliche schöne Kunst des Gehörs. Die Sinnesanschauung hat hier schon Freyheit genug, was bey Geschmack und Geruch nicht der Fall ist, um ein schönes Spiel von Tönen möglich zu machen, und die Empfindung ist noch stark genug, was beym Auge wegfällt, um den Vitalsinn überhaupt lebhaft anzusprechen. Das sind die beyden Bedingungen der Möglichkeit der Musik. Das interessante dieses Spiels der Empfindung beruht darauf, daß der Reiz nicht nur das Gehör als Organsinn, sondern nur vermit-

telst desselben den Vitalsinn überhaupt trifft, er ergreift das ganze Lebensgefühl innig und stark, die Wogen der Harmonie und die Ströme der Melodie bewegen und reißen dieses ganze Lebensgefühl mit sich fort, bald stärken und beleben, bald hemmen und dämpfen sie dasselbe. Wir sind ganz in der Gewalt der Musik, und indem so jede innere Empfindung und jedes Gefühl ihr nachklingt, wird sie uns zu einer bloßen Sprache der Gefühle ohne allen Begriff, zugleich aber behält das Spiel ihrer Töne doch Freyheit genug, um schöne Formen annehmen zu können.

Das Auge hingegen mit seiner freyesten Anschauung ist dadurch ausgezeichnet, daß, wenn wir uns für das Ohr eine völlige Stille, für jeden andern Sinn einen analogen Zustand mit Bewußtseyn denken können, indem wir nichts durch ihn empfinden, der Sehende sich keinen Zustand vorstellen kann, in dem er mit Bewußtseyn nicht sieht, denn hier tritt anstatt des Mangels die positive Vorstellung des Schwarzen ein.

§. 19.

Die Betastung sollten wir anthropologisch, eigentlich nicht als einen eigenen Sinn von dem Vitalsinn überhaupt unterscheiden, sondern nur als einen eignen Mechanismus, um die Vitalempfindung zur Erkenntniß zu brauchen. Die Betastung unterscheidet sich vom Vitalsinn überhaupt nicht durch eine eigne Empfindungsart, sondern durch die bestimmte Bildung gewisser Organe, durch deren Organisation die Vitalempfindungen derselben zu weitern Kenntnissen der Dinge führen. Das eigenthümliche der Vorstellungen, welche wir durch den Sinn der Betastung erhalten, besteht nicht darin, daß sich etwas warm oder kalt, sanft oder unsanft u. s. w. anfühlen läßt, sondern in der durch

das Anfühlen erhaltenen Vorstellung von der Gestalt, Grösse und Entfernung der Körper, welche wir nach dem Widerstande beurtheilen, den sie der Bewegung unsrer Organe entgegensetzen. Hieher gehören z. B. die Vorstellungen des rauhen und glatten, des runden und platten, des nassen und trockenen, des harten und weichen. Wir müssen bey jeder sinnlichen Erkenntniß unterscheiden, dasjenige, was unmittelbar in der Empfindung als Anschauung enthalten ist, und dasjenige, was durch Reflexion erst zu dieser Anschauung in der Empfindung hinzukommt. Das eigenthümliche des Sinnes der Betastung besteht darin, daß wir Organe besitzen, welche besonders dazu geeignet sind, die Reflexion über einen Theil unsrer Vitalempfindungen zu leiten. Das Organ des Sinnes der Betastung sind daher vorzüglich die Hände, ganz besonders aber die durch eigne Nervenpapillen empfindlicher gemachten Spitzen der Finger. Fünf Fühlspitzen, welche durch alle Gelenke der Finger, der Hand uud des Arms die größte Beweglichkeit erhalten. Diese dienen dann der Reflexion, um der Empfindung in der Berührung gemäß unsre Vorstellung von den berührten Dingen zu bestimmen. Jeder veränderte Druck, und jede veränderte Lage der Muskeln läßt sich durch das Gefühl bemerken, so sind wir uns z. B. bewußt, ohne zu sehen, ob wir den Arm gestreckt oder gebogen halten, und diese Kenntniß der Lage und Bewegung unsers Armes, der Hand, der Finger im Verhältniß gegen die Empfindungen, welche ein sie berührender Körper hervorbringt, leiten unsre Reflexion zur Bestimmung der Gestalt, Lage und Grösse von Dingen außer uns.

Die Betastung scheint uns, in Vergleichung mit Gehör und Gesicht, die gröbste Kenntniß der Außenwelt zu liefern, indem sie unmittelbare Berührung für die Wahr-

nehmung fordert, sie ist aber doch das nothwendigste und unmittelbarste, denn ihre Vorstellungen liegen schon unsrer Erkenntniß durch das Gehör oder Gesicht zu Grunde. Wir beziehen unsre Vorstellungen durch Gehör und Gesicht erst auf die unmittelbaren Anschauungen durch Betastung, um den Gegenstand zu bestimmen. Indem aber hierin die Betastung mehr die Reflexion, als die Sinnlichkeit, in Anspruch nimmt, so muß sie in ihrer Vollständigkeit besonderes Eigenthum des Menschen bleiben.

§. 20.

Dieses Verhältniß, worauf wir durch die Betastung hier aufmerksam geworden sind, müssen wir noch bestimmter ins Auge fassen. Durch die aufgezählten Empfindungsweisen erhalten wir unmittelbar unsre sinnliche Vorstellung von der Welt außer uns, wir müssen aber dabey genau unterscheiden, was unmittelbar in der Sinnesanschauung liegt, und was erst zu dieser innerlich hinzukommt, und erst vermittelst der Reflexion bestimmt und bemerkt wird. Das über die Sinnesanschauung zunächst hinzukommende ist ihr Verhältniß zum Raum und zu der Zeit, welches unsrer Außenwelt die Form bestimmt. Die vollständige Anschauung der Dinge außer uns enthält die Dinge eigentlich nicht, so wie sie in der Empfindung angeschaut werden, sondern nur nach den Verhältnissen, welche sie in dieser Anschauung zu einander haben, worin aber diese Anschauung eine ganz andere wird, als unmittelbar in der Empfindung.

Schon in der Empfindung schauen wir etwas außer uns als gefärbt, als warm, als Ton, als bitter an, diese Bestimmungen lassen wir aber nachher fallen, und bestimmen die Dinge außer uns weiter nur nach ihren gegenseiti-

gen Verhältnissen in der Empfindung. Wir bleiben z. B. beym Sinne der Betastung, nicht bey dem warmen oder kalten, dem stechenden oder stumpfen, sanften oder unsanften im Anfühlen stehen, sondern diese ersten Bestimmungen geben mir die Vorstellungen vom verhältnißmäßigen Widerstand gegen die Bewegung meiner Finger, und verschaffen mir so die Erkenntniß von der Gestalt meines Körpers. So ist Schall der unmittelbare Gegenstand der Empfindung für das Gehör, dieser fällt mir aber in der Erkenntniß von Dingen außer mir endlich ganz weg, und anstatt dessen finde ich nur Schwingungen in elastischen Mitteln. Eben so die Gesichtsempfindungen. Diese enthalten unmittelbar Farben, und da sie die feinsten und freyesten von allen Empfindungen sind, so erkennt der Sehende die Dinge außer sich, im Verhältniß zu sich, zwar immer als gefärbt, und läßt dieses Verhältniß in aller Anschauung stehen, aber doch fallen in der vollständigen Erkenntniß auch diese Bestimmungen weg, und lassen mir nur Bewegungen des Lichtes stehen.

Wir gehen also überhaupt in der Erkenntniß der Dinge außer uns, so wie sie durch die äußere Empfindung veranlaßt wird, immer über den Gegenstand der Empfindung hinaus, und legen der Reflexion weiter nur die Verhältnisse der Gegenstände gegen einander in Raum und Zeit zu Grunde, wodurch wir sie zuletzt als bewegliches und als Materie erkennen. Doch diese weitere Erkenntniß wird nicht mehr durch den Sinn selbst gegeben, sondern durch produktive Einbildungskraft, wie wir später diese Geschichte weiter verfolgen müssen. Hier wollen wir nur das Gesetz selbst noch deutlicher machen.

Für unsre ganze Erkenntniß der Außenwelt ist diese oder jene Empfindungsweise immer nur das veranlassende,

wir erhielten aber in ihr weder Einheit noch Zusammenhang, nur zerstreute einzelne Bilder, wenn sich nicht eine allen Sinnen gemeinschaftliche vereinigende Anschauung jedem zu Grunde legte. Der Tisch, der Baum, oder irgend ein einzelner Gegenstand ist uns ein Ding unter bestimmter Gestalt im Raume, diese Vorstellung ist die vereinigende, wodurch wir das eine und gleiche Ding erkennen, es mag uns für Betastung, Gehör, Gesicht oder welchen Sinn sonst in die Anschauung fallen. Daher kommt es, daß in unsrer Vorstellung von der Außenwelt am Ende auf die Qualitäten aus der Empfindung weit weniger ankommt, als es anfangs scheint. Daß wir gerade diese Sinne haben, oder daß dem einen das Gehör, dem andern das Gesicht fehlt, trägt hier so viel nicht aus, denn das wichtigste ist, die für jeden gleiche vereinigende Anschauung der materiellen Welt. Wir können dies ausdrücken durch das schon früher erwähnte Gesetz: es giebt für uns zwey Anschauungsweisen der Außenwelt, eine in der Empfindung zeigt uns die Dinge nur nach dem Verhältniß, was sie für das Gemüth, für das innere lebendige sind, die andere, daraus abgeleitete hingegen läßt uns eins im Verhältniß zum andern, Materie im Verhältniß zur Materie erkennen. Süß oder bitter, warm oder kalt, schallend, duftend, roth oder grün ist ein Körper nicht für den andern, sondern nur für mich, den lebendigen Geist. Ton, Duft und Farbe drückt nur das Wesen eines Dinges in seinem Verhältnisse zu mir aus, ein Körper gegenseitig gegen den andern hingegen, ist nur anziehendes und zurückstoßendes bewegliches.

Es ist also hier ganz zweyerley, ob ich die materielle Welt nach ihrem Verhältniß zu meinem Innern, oder nach dem Verhältniß von Materie zur Materie erkenne. Diese

leichte, einfache Bemerkung ist aber doch in der Naturlehre lang übersehen worden. Wer auf sie achtet, der wird bemerken, daß in unsern physischen Theorien des Schalles wol alles zum Phänomen gehörige durch die Schwingungen erklärt wird, nur der Schall selbst nicht, daß eben so die Nevtonsche, oder welche andere Theorie des Lichtes alles erklären mag, nur die Farbe selbst nicht, denn Schall und Farbe sind hier nach ihrem Verhältniß zu meinem Innern Qualitäten, die gar keiner Erklärung unterworfen werden können. Schelling bemerkte diesen Mangel der bisherigen, wie er meinte, atomistischen Philosophie, und versuchte nun das fehlende, um die Einheit des Systems zu retten, als die zweyte mehr ideelle Potenz des Lichtes zwischen Materie und Geist zu stellen, aber es wird nie gelingen, über diese Verhältnisse des Aeußern zum Innern irgend eine haltbare Theorie zu geben, denn sie sind als bloße Qualität eben das aller Theorie entgegengesetzte.

Wäre unsere Bemerkung früher klar geworden, so hätte sich nie ein Philosoph mit der Lehre des Materialismus täuschen können, indem er gleich die Gränzen gesehen hätte, zwischen die nothwendig alle materialistische Erklärungen gebannt bleiben, Verhältniß des einen im Raum zum andern ohne je eine Qualität aus der Empfindung, wie viel weniger also das Denken zu berühren.

c) Vom innern Sinne.

§. 21.

Selbsterkenntniß ist das erste und vorzüglichste aller Gemüthsvermögen, denn nur dadurch leben wir unser eigenes Leben, daß wir auch wieder um das wissen, was wir thun. Diesem Vermögen liegt zuerst der innere Sinn zu Grunde, und giebt ihm den Inhalt seiner Vorstellungen.

Die vernachlässigte Untersuchung dieses Vermögens ist zuletzt an allen Mißverständnissen in der Philosophie schuld. Eine weitere Nachforschung über die Beschaffenheit der inneren Anschauungen meiner Thätigkeit, und besonders das Verhältniß, daß ich mir meiner Vorstellungen erst selbst wieder bewußt seyn muß, um davon sprechen zu können, ist so subtil, daß es leicht spitzfindig scheinen wird, und man sich weigert, sich weiter damit zu beschäftigen. Dennoch hängt die Einsicht in die Theorie der Einbildungskraft und die ganze Beschaffenheit des logischen Denkens einzig von diesem Verhältnisse ab. Ohne Kenntniß der Natur des logischen Denkens, und somit der eigentlichen Bedeutung der Logik selbst, ist aber keine Uebersicht der Metaphysik, und keine feste Ueberzeugung von dem, was Philosophie überhaupt seyn soll, möglich. Wir müssen uns also nothwendig näher mit diesem Gegenstande beschäftigen, und einige Verhältnisse, welche wir hiebey zuerst kennen lernen, werden uns durch die ganze Theorie des Erkenntnißvermögens begleiten.

Nicht genug, daß wir Wissen, wir müssen auch erst noch wissen, daß und was wir wissen, um davon sprechen zu können, wir müssen uns unsrer Erkenntnisse erst wieder bewußt werden. Dies macht sich aber nicht immer so unmittelbar, sondern erfordert einen innern Sinn und Reflexion im gemeinen Leben und alle Feinheiten der innern Selbstbeobachtung für die Spekulation. Wir gehen hier von einzelnen inneren Wahrnehmungen aus, und erheben diese erst mittelbar zu innerer Erfahrung, durch die wir dann erst eigentlich unsre Erkenntnisse erkennen. So wie wir in der äußern Erfahrung nur von einzelnen Wahrnehmungen der Farbe, Töne, des warmen u. s. w. ausgehen, uns daraus aber eine ganze Erkenntniß der Welt in Raum und

Zeit bilden, so geht auch innerlich unsre Erkenntniß von dem, was wir erkennen, nur von einzelnen Wahrnehmungen aus, und muß erst zu einem Ganzen der innern Erfahrung erhoben werden. Diese ersten Wahrnehmungen liefert uns der innere Sinn, die weitere Erhebung zur Erfahrung hingegen geschieht durch Reflexion. Alle unsre Erkenntniß ist entweder in Anschauungen oder in Urtheilen enthalten, die Anschauungen sind diejenigen Erkenntnisse, deren wir uns unmittelbar wieder bewußt sind, wir sehen und hören z. B., und wissen auch zugleich: daß und was wir sehen und hören. Die Urtheile hingegen dienen der Reflexion, um diese einzelne Wahrnehmung zum Ganzen einer Erfahrung von unseren Erkenntnissen zu erheben, in ihnen werden wir uns mittelbar bewußt, was wir erkennen und wissen, ohne es unmittelbar in uns wahrzunehmen. So weiß und erkennt jeder Mensch viele mathematische und philosophische Gesetze, er urtheilt und handelt ihnen gemäß, ohne sich bewußt zu seyn, daß er sie weiß; erst beym wissenschaftlichen Erlernen der Mathematik und Philosophie finden wir diese Gesetze selbst wieder in uns. So z. B. sucht jedermann, wo er Veränderung findet, eine Ursach dazu, aber nur durch philosophiren werden wir uns des Gesetzes der Kausalität selbst bewußt.

Dieses Verhältniß des innern Sinnes, und des Wissens um unser Wissen in seiner vollen Anwendung, ist die Grundkorrektion, welche wir in der innern Naturlehre anzubringen haben, das weitere ist nur Folge davon. So viele einzelne Bemerkungen darüber auch schon vorkommen, so ist doch bisher noch kein mir bekannt gewordener Philosoph in das Innere dieser Untersuchung eingedrungen. Fast alle spekulativen Köpfe, namentlich Fichte und Schelling, setzen voraus, wenn das Gemüth etwas wisse, so wisse es auch

unmittelbar, daß es wisse, und lehnen jede weitere Untersuchung dieses Verhältnisses ab. Die in jeder Logik betrachteten dunkeln Vorstellungen hätten aber jeden schon darauf aufmerksam machen können, daß dieses Verhältniß nicht so einfach ist, wie es gewöhnlich genommen wird. Locke und Leibnitz stritten ausführlich genug über das Wesen dieser dunkeln Vorstellungen, aber die übrigen Verhältnisse waren ihnen noch nicht deutlich genug, um bestimmte Folgen daraus zu ziehen. Auch Kant findet sich über den innern Sinn nur mit der einzigen Bemerkung ab, daß er uns zeige, was das Gemüth leidet, die Reflexion hingegen, was es thut. Wäre nur die eigentliche Beschaffenheit des innern Sinnes früher bekannt gewesen, so würde dadurch jedem philosophischen Mysticismus und jedem höhern Dogmatismus ein Ende gemacht worden seyn. Jenes Vermögen des innern Bewußtseyns, an dem Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens scheiterte, war nichts, als der mißverstandene innere Sinn; die geheime Quelle der Fichtischen Philosophie ist wieder eine innere Anschauung, deren sinnliches Wesen er verkennt, indem er sie für intellektuell ausgiebt, und auch Schelling könnte das formale Grundbewußtseyn aller Reflexion nicht als Anschauung betrachten und so behandeln, wenn er auf diese innere Beschaffenheit des Gemüthes genauer geachtet hätte.

Doch um die Wichtigkeit einer näheren Kenntniß des inneren Sinnes zu zeigen, brauchen wir nicht bey den Abstraktionen der Philosophen stehen zu bleiben, sie zeigt sich auch näher im Leben. Auf Unkunde in dieser innern Selbstkenntniß beruht fast aller Wahn des Aberglaubens, der sich noch in gebildetern Ständen erhält, wo man zwar den Glauben an Geistererscheinungen und Hexerey den Abschied gegeben hat, sich aber Ahnungen durch irgend einen gehei-

men Einfluß oder gar Visionen vorbehält, indem bloße Einbildungen mit innern Anschauungen verwechselt werden, und so ein zufälliges Zusammentreffen ähnlicher Umstände für Beweis eines geheimen, unerforschlichen Fatum genommen wird. Diese Verwechselung von Einbildung und innerer Anschauung ist die Quelle aller höheren Eingebungen, aller höheren Geistergemeinschaft und schwärmerischen Gottesverwandschaft; dies ist die Fundgrube der geistigen Schätze, sagt Kant, aus der die süße Bourignon, der düstre Pascal und so mancher andere so gut zu schöpfen wußte.

Aber aus eben dem Grunde müssen wir die wissenschaftliche Selbstbeobachtung im allgemeinen, welche wir zum Behufe der Anthropologie fordern, so wie den festen, sich selbst wahrhaften Blick in das moralische Innere, sorgfältig von der sittlichen Selbstbeobachtung unsrer innern Gesinnung unterscheiden, die nur allzuleicht in mystische Selbstbeschauung ausschlägt. Aufmerken auf sich selbst im Umgange ist allerdings nothwendig, doch darf es weder mühsam, noch bemerklich werden, sonst steht es dem ungezwungenen und natürlichen entgegen, es macht genirt und affektirt. Moralische Selbstbeobachtung im Leben aber wird die Folterbank aller Initiaten von religiösen Schwärmern, zugleich auch dasjenige, was diese Schwärmer dem Leben entreißt, sie nur in sich selbst verschließt, und dem einmal gewonnenen Schüler den Rückweg in die freye Welt versperrt. Sich in allen seinen Handlungen und Wünschen unablässig selbst zu prüfen, ob man es redlich meint, genau darauf zu achten, daß man im guten nicht stehen bleibe oder gar zurück gehe, sondern täglich zu einer lauterern, innern Gesinnung fortschreite, dies ist die ängstliche Maxime religiöser Schwärmer, und die gute Absicht

darin verblendet leicht den Unvorbereiteten, der in die Hände solcher Menschen geräth, und zwingt ihn bey der Unmöglichkeit alle Motiven auch nur einer einzigen innern Handlung aufzufinden, je nachdem sein Temperament ist, entweder zu einer Aengstlichkeit, welche ihn ganz für das Leben verdirbt, oder sie giebt ihm eine gewisse krankhafte innere Heiterkeit, welche kein Licht von außen vertragen kann. Die unzähligen Bestimmungsgründe, welche bey jeder einzelnen Handlung auf unsern Willen wirken, machen es dem, der sich auf diese seynwollende religiöse Selbstbeobachtung einläßt, möglich, sich in jeder Handlung so gut oder so böse vorzustellen, als es seine Träume eben erfordern. Man beobachte z. B. zwey schwärmerische Religionspartheyen von entgegengesetzter sangvinischer Stimmung, so wird die eine mit eben der Freude bekennen, daß die Menschen durchs ganze Leben arme Sünder bleiben müssen, mit der die andern vom ersten Tage ihrer Bekehrung an ein heiliges Leben in Gott zu führen vorgeben. Diese Stimmung hat sehr viele Grade der Selbstbeobachtung im Leben, von denen die ersten nur genirt oder verlegen machen, die letzten aber ziemlich nahe an Wahnsinn gränzen.

Wir nehmen innerlich nichts, als einen Abfluß von Veränderungen wahr, der Schauplatz verwandelt sich jeden Augenblick, und bey keinem Punkte können wir stehen bleiben. Wer daher die innere Gesinnung bey irgend einer einzelnen Handlung erforschen, oder ein einzelnes Spiel der Phantasie in Traum oder Dichtung erklären will, der wird damit nie zu Ende kommen, sondern bald bloße Einbildung für innere Wahrnehmung und Erfahrung halten, statt der Beobachtung sich also selbst nur Träume liefern. Darin unterscheidet sich also die falsche Selbstbeobachtung von der richtigenwissenschaftlichen, letztere hält sich nur an die allge-

meinen Gesetze der innern Thätigkeit, indem sie wol einsieht, daß es der Mühe nicht lohnt und meist vergeblich ist, den Verwickelungen ihrer gegenseitigen Einwirkungen für einzelne Fälle weiter nach zu spüren.

§. 22.

Die wissenschaftliche Untersuchung des innern Sinnes ist schon deswegen vielen Dunkelheiten und Verwirrungen unterworfen, weil sich der eine dies, der andere jenes bey dem Worte denkt. Uns gehört zum innern Sinne nur die innere Selbstanschauung des Gemüthes in seinen veränderlichen Thätigkeiten und Affektionen. Wir nehmen im Gegensatz gegen die Dinge außer uns im Raume innerlich Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen wahr, welche nichts räumliches enthalten, sondern innere Thätigkeiten des Gemüthes sind, diese machen den Gegenstand der innern Anschauung aus. Die innern Anschauungen sind also von den Einbildungen, und innerer Sinn ist von der Einbildungskraft genau zu unterscheiden. Die sinnlichen Einbildungen in Traum und Dichtung sind zwar auch innerlich bewirkte anschauliche Vorstellungen, welche sogar oft willkührlich bestimmt werden, aber sie enthalten meist nur die Anschauung von Gegenständen aus der Erinnerung, welche uns nicht gegenwärtig sind, aber keine Anschauungen unser selbst, keine Sinnesanschauungen unsrer Thätigkeit. Von letztern sprechen wir jetzt. Wie weit mit diesem innern Sinn die Einbildungskraft verwandt ist, das wird sich erst später zeigen, hier müssen wir beyde trennen und ganz aus einander halten.

Außerdem wird der innere Sinn leicht mit der Reflexion überhaupt, und besonders mit dem Gefühl verwechselt. Von beyden sprechen wir aber hier noch nicht. Die

Reflexion ist eine willkührliche Vorstellungsart, nun hat der Wille zwar mittelbar auch vielen Einfluß auf die innere Anschauung unser Selbst, den wir später werden kennen lernen, aber die eigentlichen innern Sinnesanschauungen müssen unwillkührliche, sie müssen solche Vorstellungen seyn, zu denen wir genöthigt werden, welche also auf Empfindung beruhen, denn sonst würden wir uns in denselben nicht, wie wir sind, erkennen, sondern höchstens so, wie wir willkührlich uns machen wollen. Mit der Reflexion haben wir es also hier nicht zu thun.

Aber auch eben so wenig mit dem Gefühl. Das Wort Gefühl ist im gemeinen Sprachgebrauch von mancherley Bedeutung. Von dem äußern Sinne des Gefühls ist hier gar nicht die Rede, also nur von dem, was man inneres Gefühl nennen kann. Dieses wird nun oft mit Empfindung verwechselt, weil die meisten Empfindungen mit einem Gefühle der Lust oder Unlust begleitet sind. Diese Lust oder Unlust gehört aber nicht zur Erkenntniß und also nicht zu unserm innern Sinn.

Ferner spricht man auch oft von Wahrheitsgefühl, ästhetischem und moralischem Gefühl, wo es weder auf die Empfindung noch auf Lust und Unlust geht, und dieses Gefühl wird dann oft mit zum innern Sinn gerechnet. Aber auch dies ist Verwechselung, und zwar eine Verwechselung, welche in den neueren englischen Untersuchungen der praktischen Vernunft und des Geschmackes von Hutcheson, Smith und andern die ganze Bemühung vereitelt hat, indem ihre Sprache Sinn und Gefühl gar nicht unterscheidet. Die letzgenannten Gefühle sind aber gar nicht Sinn, sondern Urtheilskraft, sie gehören nicht zur Empfindung, sondern zur Reflexion. Fühlen steht da dem Schließen gegenüber, als die unmittelbare Erzeugung eines Ur-

theils der mittelbaren, und gehört so mit zur Reflexion. Hier ist es genug einzusehen, daß das Gefühl gar keine eigentlich sinnliche Vorstellung sey, das nähere seines Ortes.

Nach diesem genauer bestimmten Begriff, enthalten dann die innern Anschauungen Wahrnehmung meiner veränderlichen willkührlich oder unwillkührlich bestimmten innern Thätigkeiten in der Zeit, ich stelle mich mir selbst darin vor nach meinen einzelnen Vorstellungen, Lustgefühlen oder Begehrungen. Die innere Sinnlichkeit ist also dasjenige, was wir gewöhnlich das Bewußtseyn oder das empirische Bewußtseyn nennen. Es kommt über das Verhältniß, daß ich eine Vorstellung oder andere innere Thätigkeit habe, noch das andere hinzu, daß ich mir auch bewußt werde, sie wirklich zu haben.

§. 23.

Um uns diese Beschaffenheit des innern Sinnes ganz deutlich zu machen, müssen wir den Unterschied des dunkeln und klaren in unsern Vorstellungen betrachten, und besonders auf das Vorhandenseyn solcher Vorstellungen im Gemüthe achten, die wir haben, ohne uns unmittelbar ihrer bewußt zu seyn. Ich folge hierin großentheils Kants Beschreibung in der Anthropologie.

In der Behauptung, daß wir Vorstellungen und andere innere Thätigkeiten haben, deren wir uns nicht bewußt sind, scheint anfangs ein Widerspruch zu liegen, denn wie können wir wissen, daß wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewußt sind? Diesen Einwurf machte Locke, und läugnete deshalb das Daseyn solcher Vorstellungen. Allein wir können uns doch mittelbar bewußt werden, gewisse Vorstellungen zu haben, ob wir uns ihrer

gleich unmittelbar nicht bewußt sind. Solche Vorstellungen heißen dann dunkle im Gegensatze der klaren, deren wir uns unmittelbar bewußt sind.

Außerdem liegt in dem Ausdruck, Vorstellung, deren ich mir nicht bewußt bin, noch eine Zweydeutigkeit, mit der sich Reinhold nicht zurecht finden konnte. Man kann fragen: haben wir Vorstellungen ohne Bewußtseyn? und dann diese Frage mit Ja oder Nein beantworten, nach den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Bewußtseyn. Der unbestimmten Bedeutung nach heißt sich bewußt seyn eben so viel, als Vorstellen, dann ist also bey jeder Vorstellung auch Bewußtseyn; der bestimmtesten Bedeutung nach aber ist Bewußtseyn innere Wahrnehmung, und dann giebt es Vorstellungen ohne Bewußtseyn, nämlich die dunkeln.

Ja dieses dunkle Feld unsrer Vorstellungen ist sogar bey weitem größer, als das helle, dessen wir uns bewußt sind. Unter der ganzen Menge unsrer jedesmaligen Vorstellungen machen die klaren nur einzelne lichte Punkte in einem unermeßlichen Gebiete des dunkeln. Wie wenige unter den beständig auf uns einfließenden Sinnenanschauungen bemerken wir besonders, hier muß durchaus erst das ungewöhnliche unsre Aufmerksamkeit wecken, damit wir uns ihrer bewußt werden. Wer z. B. einen Vortrag oder eine Musik anhört, der hört ganz auf gleiche Weise alle Worte oder Töne, er mag darauf achten oder nicht, allein wenn er nicht aufmerksam ist, so wird er sich der einzelnen Vorstellungen hier gar nicht bewußt, sie bleiben ihm immer dunkel. Ein Gelehrter würde eine halbe Welt auf einmal vor seinen Augen offen liegen sehen, wenn plötzlich die ganze Menge der dunkeln Vorstellungen seines Gedächtnisses ihm klar würden. Oder welche Menge von Vorstellungen müssen in wenigen Augenblicken in dem Gemüthe eines

Musikers geweckt werden, der auf der Orgel phantasirt, und dabey vielleicht noch mit jemand spricht; wo noch dazu jede dieser Vorstellungen ein eigenes Urtheil über die Schicklichkeit braucht, indem er jeden Mislaut bemerken würde, und doch die Phantasie oft so schön ausfällt, daß er hinter her bedauert, sie nicht aufgeschrieben zu besitzen. Wie weniger von allen diesen Vorstellungen wird er sich aber während des Spiels bewußt. Das nämliche zeigt sich bey jedem Nachdenken, wo wir uns selten aller einzelnen Vorstellungen, die uns leiten und unser Urtheil bestimmen, bewußt werden. Das Talent des Dichters nennt man seinen Genius, als wenn es ein höherer Geist wäre, der ihm die Ideen einspricht, und seine Thätigkeit leitet, eben weil der Dichter hier ganz in der Gewalt seiner dunkeln Vorstellungen ist, und selbst nur von wenigem angeben kann, wie er es zu schaffen im Stande sey. Aus eben diesem geheimen Innern hörte Sokrates die Sprüche seines Dämons.

So ist das Feld dunkler Vorstellungen bey weitem das größte im Menschen. Oft spielen wir mit denselben, und die Einbildungskraft bemüht sich, je nachdem wir in trüber oder fröhlicher Laune sind, angenehme oder unangenehme Vorstellungen zu verdunkeln; aber noch öfter sind wir selbst das Spiel unsrer dunklen Vorstellungen, Gefühle und Begierden. Oft wird einzig von ihnen unser Urtheil, sehr häufig unsre ganze Laune bestimmt.

Dieser Unterschied des dunkeln und klaren in unsern innern Thätigkeiten macht nun ganz anschaulich, welche Stelle der innere Sinn in unserm Gemüthe einnimmt; er ist die Empfänglichkeit des Gemüthes, sich einer gewissen Thätigkeit desselben wieder bewußt zu werden. Er schafft dem Selbstbewußtseyn, welches durch Reflexion ganz ausgebildet wird, den ersten Inhalt. Das wichtige Gesetz des

innern Sinnes, wodurch auf einmal Licht in die ganze innere Naturlehre gebracht wird, ist: über das bloße Vorhandenseyn einer Thätigkeit im Gemüthe wird noch eine besondere Empfänglichkeit erfordert, damit wir uns derselben bewußt werden können, denn wir haben so eben dunkle Vorstellungen aufgewiesen, deren wir uns nicht bewußt sind, obgleich wir sie haben; durch den innern Sinn gelangen wir erst zu diesem Bewußtseyn, wodurch sie klar werden.

§. 24.

Nach welchen Regeln erhalten wir nun dieses Bewußtseyn?

Vorläufig muß bemerkt werden: auch der innere Sinn ist eben wie der äußere sehr abhängig von den Zuständen des Körpers. Dies kommt häufig daher, weil der Schauplatz desselben hauptsächlich durch die äußere Anschauung belebt wird, und diese ganz vom Körper abhängt. Allein auch ohne dies verschwindet im Schlafe und in Ohnmachten wenigstens alle Rückerinnerung des Selbstbewußtseyns. Im magnetischen Schlafe und ähnlichen Zuständen wird sogar ein ganz neues Selbstbewußtseyn erzeugt, welches mit dem darauf folgenden natürlichen oft gar keinen Zusammenhang der Erinnerung hat. Die Empfänglichkeit für innere Anschauung hängt also auch von der Organisation des Körpers ab. Wie dies auch daraus folgt, daß in Krankheiten unser Bewußtseyn oft so sehr an Lebhaftigkeit verliert, daß wir Vorstellungen nicht in uns wahrzunehmen vermögen, an die wir uns im gesunden Zustand nachher wieder mit Leichtigkeit erinnern. Mittelbar wird dann dadurch auch die Reflexion geschwächt, und das Nachdenken erschwert. Im Gegentheil wird in den ersten Graden des

Rausches der innere Sinn weit empfänglicher, Vorstellungen, welche vorhin dunkel waren, werden jetzt deutlicher, und wir können mit ihnen umgehen, wie sonst nur mit weit lebhafteren. Hinter her hat aber in Rücksicht dieses Zustandes nur eine sehr unbestimmte Erinnerung statt, weil nicht die eigne Lebhaftigkeit der Vorstellungen, sondern nur die grössere Reizbarkeit des innern Sinnes die Ursach ihrer Deutlichkeit war. Der innere Sinn hängt also allerdings von der Organisation des Körpers ab, und wie jeder innern Funktion nothwendig ein Theil des Organismus entspricht, so müßte sich auch ein solches Korrelat für den innern Sinn aufweisen lassen, allein uns ist dies Wechselverhältniß noch viel zu unvollständig bekannt, um uns auf das Einzelne einzulassen, und eine Erklärung des Innern durch das Aeußere ist überhaupt nicht möglich. Für unsere Theorie haben wir also nur die inneren Verhältnisse für sich zu beobachten.

Für die innere Organisation des Selbstbewußtseyns müssen wir nun fürs erste bemerken, die innern Anschauungen machen nicht das ganze Selbstbewußtseyn des Gemüthes aus, sondern sie sind nur die einzelnen, veränderlichen, empirischen Bestimmungen desselben. Sehen wir nämlich diese Anschauungen genauer an, so finden wir, daß in jeder enthalten ist die Vorstellung: Ich bin als innerlich thätig, welche aber in jeder einzelnen innern Anschauung bestimmt wird, als diese bestimmte einzelne Thätigkeit, als Vorstellung, Begierde, Lustgefühl, indem ich sage: ich sehe dieses, ich höre dieses, ich denke über das Daseyn Gottes nach; ich freue mich u. s. w. In jeder innern Sinnesanschauung ist also das Ich der allgemeine Gegenstand. Sie haben alle zum Gegenstand das Gemüth als das identische Subjekt der innerlich angeschauten Thätigkeiten, wel-

ches ein bloßes Korrelat derselben ist, selbst aber als ein Singular ohne Vielheit vorgestellt wird.

§. 25.

Dieses aller innern Anschauung zu Grunde liegende reine Selbstbewußtseyn, den bloßen Ausspruch: Ich denke, oder bestimmter, Ich bin, müssen wir zuerst näher untersuchen. Um das eigenthümliche dieser Vorstellung zu bezeichnen, müssen wir erstlich das Gesetz aufstellen: Die Vorstellung: Ich bin, kann nicht zugleich mit den einzelnen innern Anschauungen dem Gemüthe gegeben werden, sondern sie findet unabhängig von jeder einzelnen statt, liegt allen schon in der Vernunft zu Grunde, kommt uns aber erst bey der Begleitung durch einzelne innere Anschauung zum Bewußtseyn.

Der Beweis hievon liegt in folgendem: Erstlich, die Vorstellung, Ich bin, bezieht sich auf die eine innere Anschauung gerade wie auf die andere, der Ausdruck für jede einzelne innere Anschauung ist immer: ich empfinde, ich denke, ich will u. s. w. Das reine Selbstbewußtseyn ist also in oder bey jeder innern Anschauung schon enthalten. Zweytens, die Vorstellung, Ich bin, bezieht sich nicht nur auf jede einzelne innere Anschauung, sondern sogar auf das Ganze aller dieser Anschauungen, indem sie den Gegenstand der einen zugleich als Gegenstand der andern bestimmt, das Ich als das identische, einfache, eine und gleiche Subjekt aller innern Thätigkeit zu Grunde legt.

Das Vermögen dieses reinen Selbstbewußtseyns ist also nicht die innere Sinnlichkeit selbst, sondern ein davon unabhängiges Vermögen, welches die reine Apperception genannt wird, und dem innern Sinn zu Grunde

liegt. Die reine Apperception ist eine eigne Spontaneität des Gemüthes, deren Receptivität der innere Sinn ist, sie ist eine Form der innern Sinnlichkeit, welche in jeder innern Anschauung empirisch bestimmt wird.

Der zweyte Satz zur Kenntniß des reinen Selbstbewußtseyns ist folgender: Das reine Selbstbewußtseyn ist ein unmittelbares Gefühl meines Daseyns, welches wir aber nur wahrnehmen, wie es in jeder einzelnen Anschauung als empirisches Gefühl bestimmt ist, und durch sie angeregt wird. Dieses reine Selbstbewußtseyn ist selbst keine Anschauung, sondern nur ein unbestimmtes Gefühl.

Das letzte ist hier das wichtigste, und muß deutlicher gemacht werden. Anschauung ist eine Erkenntniß, in welcher ein Gegenstand als unmittelbar gegeben vorgestellt wird, ich sehe dieses bestimmte Haus, höre diesen bestimmten Schall, schaue diese bestimmte mathematische Figur an, hier erkenne ich jederzeit unmittelbar, daß und was ein Gegenstand ist, und das wesentliche der Anschauung besteht darin, daß gegeben wird, was der Gegenstand sey. Nun kann es leicht scheinen, als ob im reinen Selbstbewußtseyn, wenn ich mir sage: Ich bin, diese Bedingung gegeben wäre; das ist aber nicht der Fall. Wenn ich sage: Ich bin, so ist mir in diesem Bewußtseyn nur mein Daseyn unmittelbar gegeben, ich selbst aber werde darin nicht angeschaut, sondern nur Beziehungsweise gedacht. Der Gegenstand dieses Bewußtseyns ist das Ich, wenn ich aber Ich denke, so stelle ich damit nur überhaupt ein Ding im Verhältniß zu sich selbst vor, ohne zu erkennen, was dies für ein Ding ist. Nicht was ich bin, sondern nur, daß ich bin, wird im reinen Selbstbewußtseyn aus-

gesagt, es ist also nicht Anschauung, sondern Vorstellung der Reflexion. Das ist eben das charakteristische einer reflektirten Erkenntniß im Gegensatz gegen eine anschauliche, daß ihr Gegenstand nicht unmittelbar selbst gegeben ist, sondern nur durch ein Verhältniß hinzu gedacht wird. Wenn ich z. B. nur den Schatten eines Menschen sehe, ihn aber nicht, so kann ich daraus gelegentlich erkennen, wer er ist und wo er ist, aber nicht anschaulich, sondern nur beziehungsweise durch Reflexion, indem ich nicht ihn selbst, sondern nur seine Wirkung, den Schatten, wahrnehme. Eben so wird im: Ich bin, der Gegenstand Ich nur beziehungsweise und nicht unmittelbar gegeben, so daß wir darin gar nicht erkennen, was wir sind. Das täuschende aber ist, daß das Ding hier in Beziehung auf sich selbst vorgestellt wird. Das Gemüth sagt hier: Ich, das Vorstellende, existire, also ein jedes Ding, das vorstellen kann, es möchte sonst auch seyn, was es wollte, ein Stein, ein organisirter Körper, ein Geist oder die Gottheit könnte eben so wie Ich sagen: Ich bin. Dieses Bewußtseyn für sich unterscheidet mich von der keinem, ich bin mir darin nicht als bestimmtes Einzelnes, sondern nur durch ein Verhältniß gegeben.

Wenn ich sage: Ich bin, so bestimme ich das Objekt dieses Vorstellens nur als dasselbe Ding, welches auch das vorstellende Subjekt darin ist; um also zu erfahren, von wem die Rede sey, muß ich erst dieses Selbstbewußtseyns mir wieder bewußt werden, um das Subjekt desselben zu erkennen, hier heißt es aber wieder nur: Ich bin es, Ich der Vorstellende im Bewußtseyn des Selbstbewußtseyns bin Subjekt und Objekt des Selbstbewußtseyn. Und gehe ich nun noch weiter zum Wissen des Wissens um mein Wissen, so erfahre ich immer nur dasselbe: Ich, dasselbe Ding, wel-

ches vorstellt, wird hier auch vorgestellt, was dies aber für ein Ding sey, kommt im Selbstbewußtseyn allein nicht vor.

Das reine Selbstbewußtseyn bestimmt sich seinen Gegenstand also nur durch Reflexion, und es kommt durch dasselbe nicht eher zur bestimmten Erkenntniß, bis es in irgend einer einzelnen Anschauung meiner Thätigkeit empirisch bestimmt wird. Dieser Satz ist metaphysisch sehr wichtig, wie Kant zuerst in der Kritik der reinen Vernunft bey Beurtheilung der Psychologie gezeigt hat. Wäre uns nämlich im reinen Selbstbewußtseyn unabhängig von der einzelnen innern Sinnesanschauung schon eine Selbsterkenntniß gegeben, so wäre dies eine intellektuell bestimmte unmittelbare Erkenntniß, unabhängig von einzelner Zeitbestimmung. Nun kann man diese Voraussetzung freylich schon unmittelbar durch das Experiment widerlegen, denn im Selbstbewußtseyn sage ich mir offenbar nur: Ich bin in diesem Augenblick, und nicht ich war zu aller Zeit, und werde in alle Zukunft seyn, wie dies doch seyn müßte, wenn sein Spruch ohne die Sinnesanschauung doch für diese Bedeutung hätte. Aber bey unentwickelten Vorstellungen lag diese Voraussetzung doch den gewöhnlichen Versuchen zum Beweise der Unsterblichkeit der Seele zu Grunde, und bey Fichte spielt sie die größte Rolle. Es ist nur die dunkel gedachte Voraussetzung einer solchen Selbsterkenntniß, welche ihn eigentlich auf die Annahme einer intellektuellen Anschauung brachte, und warum er das sich selbst setzen des Ich, als ein Vorstellen von ganz anderer Art zum erzeugenden Princip aller Erkenntniß machen, und alles Setzen von Dingen außer uns davon ableiten wollte.

§. 26.

Meine Selbsterkenntniß zeigt mir also nur meine in der Zeit abfließende innere Thätigkeit. Hier erhalte ich den Inhalt der innern Thätigkeiten des Erkennens, Fühlens und Wollens und die Zeitbestimmung derselben durch die innere Anschauung, das allgemeine Subjekt derselben wird aber durch das reine Selbstbewußtseyn als der Form dieser innern Selbsterkenntniß bestimmt durch das bloße: Ich bin. Durch dieses wird das gegebene Mannichfaltige in der innern Empfindung zu einer innern Thätigkeit des Gemüthes. Die einzelne innere Anschauung giebt nur ein Mannichfaltiges von Vorstellungen, Begehrungen, Gefühlen, als nach einander befindlich, welches also nur als Wirkung erkannt werden kann. Dies Mannichfaltige wird nun immer in Beziehung auf das reine Selbstbewußtseyn gegeben, welches enthält das Ich, als das thätige im Verhältniß der Ursach zu jener Wirkung.

Dies Verhältniß der reinen Apperception, als Form des innern Sinnes zur innern Anschauung, macht den großen Unterschied zwischen innerer und äußerer Anschauung. Zwar wird in ihr, wie in der äußeren ein durchgängig mannichfaltiges in der Anschauung gegeben, von etwas in der Zeit vorhandenem, wie äußerlich von etwas in Zeit und Raum befindlichem. Aber die Beziehung jeder einzelnen innern Anschauung auf das schon vorhandene reine Selbstbewußtseyn macht, daß der Gegenstand hier nicht so gleichsam aus dem mannichfaltigem der Anschauungen erst zusammenfließt, wie die Materie in der äußern Anschauung, sondern daß die einzelne Anschauung schon eine Thätigkeit des Gemüthes zum Gegenstand hat, indem ich mir darin

unmittelbar bewußt werde, was ich denke, will und fühle.

Die Organisation unsers Vermögens, uns unser selbst bewußt zu seyn, besteht also in folgendem: Zu Grunde liegt ihm die reine Apperception als ein Vermögen des Gemüthes oder der Vernunft sich ihrer selbst bewußt zu seyn, dieses Bewußtseyn wird aber erst durch den innern Sinn als einzelne innere Anschauung bestimmt, und durch diese empirischen Bestimmungen gelange ich erst zur Selbsterkenntniß. Nach was für Gesetzen erhält nun das reine Selbstbewußtseyn diese einzelnen anschaulichen Bestimmungen? Wie wird das Gemüth zur einzelnen Selbstanschauung bestimmt? Z. B. Ich schaue in äußerer Anschauung eine Rose an. Hier habe ich erstlich ein Bewußtseyn vom Daseyn der Rose als eines Dinges außer mir, dann bin ich mir aber zugleich auch bewußt meiner Selbst im reinen Selbstbewußtseyn. Wie komme ich hier noch drittens zu dem Bewußtseyn, daß meine Thätigkeit gerade als Anschauung einer Rose bestimmt ist. Indem ich mir einmal der Rose und dann meiner Selbst im allgemeinen bewußt bin, wie kommt da noch ein Bewußtseyn meiner Selbst, als des die Rose anschauenden hinzu? Oder Ich will, dabey weiß ich, daß ich bin, wie weiß ich nun aber auch noch, daß ich will?

Ich antworte: durch eine unmittelbare Affektion des Gemüthes zu einer innern Empfindung, in welcher ich mich selbst anschaue. Dabey behaupte ich, daß dies alles ist, was wir im allgemeinen darüber sagen können. Denn ich schaue hier meine Thätigkeit z. B. mein Wollen nicht als dasjenige an, was mich zur Empfindung afficirt, sondern wie in aller Empfindung, meine Thätigkeit, hier mein

Wollen, wird mir **unmittelbar als gegenwärtig, als etwas wirklich vorhandenes** zur Anschauung gegeben. In dem ursprünglichen Selbstbewußtseyn bin ich mir nur meiner als des bestimmenden bewußt; in der innern Anschauung aber wird durch das gegebene bestimmbare meine Thätigkeit angeschaut. Diese Anschauung ist eine eigentliche Sinnesanschauung. Es wird hier nur eine Thätigkeit des Gemüthes, nämlich das innere Anschauen wahrgenommen, wozu die innere Sinnlichkeit leidend bestimmt ist, wir sind genöthigt, unsre innern Zustände gerade so anzuschauen, wie wir sie wirklich anschauen, ohne daß das nöthigende, was uns afficirt, mit vorkäme. Das Verhältniß ist also hier, wie bey jeder Empfindung, sie ist reine Thatsache, deren Ursache nicht in die Beobachtung fällt, durch den Zusammenhang der innern Erfahrung werden wir aber nachher darauf geführt, die angeschaute Thätigkeit selbst als das afficirende voraus zu setzen.

§. 27.

So ergeben sich die zwey Hauptgesetze der innern Anschauung. Erstens, **es wird ein bestimmter Grad der Stärke von einer innern Thätigkeit erfordert, damit sie den innern Sinn hinlänglich afficirt, um wahrgenommen zu werden.** Zweytens, **nur die sinnlich angeregten Thätigkeiten des Gemüths fallen unmittelbar in die innere Anschauung.**

Was das erste betrifft, so fordert jede innere Anschauung eine Empfänglichkeit des Sinnes für eine Affektion zu derselben, und dann eine Thätigkeit, welche diese Empfänglichkeit afficirt, so daß ich mich ihrer bewußt werde. Beyde aber, die Empfänglichkeit des Sinnes und

die Thätigkeit, haben jederzeit einen gewissen Grad von Stärke. Es gehört also bey jeder meiner innern Thätigkeiten, einer Vorstellung, einem Gefühle, einer Begierde immer eine gewisse Stärke derselben dazu, damit sie den innern Sinn hinlänglich afficiren kann, um mir ihrer bewußt zu werden. Diese erforderliche Stärke oder Lebhaftigkeit einer innern Thätigkeit wird aber in verschiedenen Gemüthszuständen selbst verschieden seyn, je nachdem der Grad der Empfänglichkeit des innern Sinnes selbst jedesmal größer oder kleiner ist. Hierdurch wird das Verhältniß der dunkeln und klaren Vorstellungen oder andern innern Thätigkeiten ganz deutlich. Eine Vorstellung muß so lang dunkel bleiben, ich werde mir ihrer nicht unmittelbar bewußt, bis sie die hinlängliche Stärke erhält, um den innern Sinn gehörig zu afficiren. Nur der aller lebhaftesten unter meinen Thätigkeiten bin ich mir also jedesmal bewußt, diese werden aber nur den aller kleinsten Theil meines Innern ausmachen.

Was das zweyte Gesetz betrifft, so ist das in der innern Anschauung gegebene in beständiger Veränderung im Abfluß durch die Zeit, diejenigen Thätigkeiten, die sich unmittelbar sollen wahrnehmen lassen, müssen daher in stetigem Abfluß von Veränderungen vorkommen, sie müssen mit sinnlichen Bestimmungen verbunden seyn. Ich nehme in der innern Empfindung meine Thätigkeiten nur bey Gelegenheit von Affektionen wahr, dauernde innere Thätigkeit hingegen, alles beharrliche der innern Erfahrung kann erst mittelbar durch die zur Anschauung hinzukommende Reflexion erkannt werden. Dies ist wieder für Philpsophie sehr wichtig. Das räthselhafte Verhältniß der nothwendigen Erkenntnisse oder der Erkenntniß a priori wird dadurch allein deutlich zu machen seyn. Solcher allgemeiner Vor-

stellungen, wie die von Raum und Zeit, welche in allen meinen Anschauungen vorkommen, werde ich mir doch nur erst bey Gelegenheit einer einzelnen Sinnesanschauung bewußt. Jedes allgemeine Gesetz, nach welchem ein mathematisches Verhältniß oder der Begriff von Ursach und Wirkung oder die Ideen der Welt und Gottheit in meiner Erkenntniß sind, zeigt sich mir nur durch sinnliche Vorstellungen vor dem Bewußtseyn in einzelnen Anwendungen, und kann nur erst durch künstliche Reflexion herausgehoben und für sich dargestellt werden. Eben so in Rücksicht anderer innerer Thätigkeiten. Ich bin mir im einzelnen Falle wol bewußt, daß ich etwas wünsche, begehre oder will, nach welcher allgemeinen Maxime des Willens dies aber geschieht, ob ich aus Eigennutz oder uneigennützig, ob ich aus Selbstsucht oder aus Wohlwollen gegen andere so wünschte, begehrte oder wollte, das kann ich erst nachher durch Reflexion bestimmen.

§. 28.

Hierauf beruht ein Unterschied in meinem Innern, ob Thätigkeiten und Gemüthszustände zum augenblicklichen empirischen Gemüthszustand gehören oder nicht, das heißt, ob ich mir ihrer eben bewußt bin oder nicht, ob sie eben zur klaren oder nur zur dunkeln Vorstellung gehören. Die Reihenfolge der sinnlich angeregten lebhaftesten Thätigkeiten, die unmittelbar ins Bewußtseyn fallen, macht den ganzen empirischen Gemüthszustand aus, und dieser ist die einzige Quelle, aus der ich meine Selbstkenntniß schöpfen kann.

Von diesem kann die Reflexion allein die Materialien entlehnen, um eine Kenntniß von dem bey weitem größern Gebiete meiner mir unmittelbar unbewußten Thätigkeiten

zu erhalten; nur durch ihre Vermittelung finden wir dann die dauernden Gesetze und die Grundbestimmungen unsers Innern auf, die jenem beständigen Wechsel zu Grunde liegen. So wenig also das, was wir im Augenblicke um uns sehen, für diesen Augenblick die ganze Welt außer uns ausmacht, eben so wenig ist das unser momentanes inneres Wesen, was wir in jedem Augenblick von demselben innerlich gewahr werden. Die Steigerung unsrer Selbsterkenntniß von der ersten innern Wahrnehmung bis zur vollständigen Kenntniß unsrer innern Welt ist nun die eigentliche Aufgabe für die Reflexion, diese ist oft großen Schwierigkeiten unterworfen, und darin liegt der Quell aller philosophischen Mißverständnisse verborgen.

Die erste weitere Anwendung dieser Sätze werden wir in Rücksicht der Vorstellungen machen müssen, indem wir die Art, wie Vorstellungen innerlich wahrgenommen werden, näher betrachten. Eine klare Vorstellung zum Unterschied der dunkeln heißt eine Perception; dieses percipiren oder die innere Wahrnehmung der Vorstellungen ist eigentlich das erste in aller unsrer Erkenntniß, denn nur, wiefern ich einen Gemüthszustand in mir wahrnehme, ist er für meine Reflexion da. Wir kommen daher gleich wieder auf diesen Gegenstand, und werden dann seine Wichtigkeit für die innere Naturlehre noch deutlicher zeigen.

Dritter Abschnitt.

Untersuchung des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes.

a) Gedächtnißmäßiger und logischer Gedankenlauf.

§. 29.

Die vollständige Erkenntniß oder das Ganze derselben, so wie wir es der Vernunft zuschreiben, kommt zu Stande durch die Zusammenwirkung zweyer Vermögen des Gemüthes, der Sinnlichkeit und des Verstandes. Diese haben wir vorläufig unterschieden als das Vermögen des Gemüthes, durch eine Empfänglichkeit, der Sinn genannt, zu Vorstellungen zu gelangen, welche in Sinnesanschauungen bestehen, die wir in der Empfindung erhalten, dagegen der Verstand das Vermögen der Selbstthätigkeit im Erkennen ist, wiefern die Vorstellungen derselben willkührlich bestimmbar sind, und der Reflexion gehören. Wir haben gesehen, wie uns der Sinn mannichfaltige Anschauungen von Dingen außer uns liefert, daß aber nicht durch diese Qualitäten aus der Sinnesanschauung, sondern eigentlich durch die Verhältnisse der Dinge unter einander, unsre Erkenntniß der Dinge außer uns im Raume anfange. Ferner zeigt sich, daß wir nur durch innere Empfindung zur innern An-

zu erhalten; nur durch ihre Vermittelung finden wir dann die dauernden Gesetze und die Grundbestimmungen unsers Innern auf, die jenem beständigen Wechsel zu Grunde liegen. So wenig also das, was wir im Augenblicke um uns sehen, für diesen Augenblick die ganze Welt außer uns ausmacht, eben so wenig ist das unser momentanes inneres Wesen, was wir in jedem Augenblick von demselben innerlich gewahr werden. Die Steigerung unsrer Selbsterkenntniß von der ersten innern Wahrnehmung bis zur vollständigen Kenntniß unsrer innern Welt ist nun die eigentliche Aufgabe für die Reflexion, diese ist oft großen Schwierigkeiten unterworfen, und darin liegt der Quell aller philosophischen Mißverständnisse verborgen.

Die erste weitere Anwendung dieser Sätze werden wir in Rücksicht der Vorstellungen machen müssen, indem wir die Art, wie Vorstellungen innerlich wahrgenommen werden, näher betrachten. Eine klare Vorstellung zum Unterschied der dunkeln heißt eine Perception; dieses percipiren oder die innere Wahrnehmung der Vorstellungen ist eigentlich das erste in aller unsrer Erkenntniß, denn nur, wiefern ich einen Gemüthszustand in mir wahrnehme, ist er für meine Reflexion da. Wir kommen daher gleich wieder auf diesen Gegenstand, und werden dann seine Wichtigkeit für die innere Naturlehre noch deutlicher zeigen.

Dritter Abschnitt.

Untersuchung des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes.

....

a) Gedächtnißmäßiger und logischer Gedankenlauf.

§. 29.

Die vollständige Erkenntniß oder das Ganze derselben, so wie wir es der Vernunft zuschreiben, kommt zu Stande durch die Zusammenwirkung zweyer Vermögen des Gemüthes, der Sinnlichkeit und des Verstandes. Diese haben wir vorläufig unterschieden als das Vermögen des Gemüthes, durch eine Empfänglichkeit, der Sinn genannt, zu Vorstellungen zu gelangen, welche in Sinnesanschauungen bestehen, die wir in der Empfindung erhalten, dagegen der Verstand das Vermögen der Selbstthätigkeit im Erkennen ist, wiefern die Vorstellungen derselben willkührlich bestimmbar sind, und der Reflexion gehören. Wir haben gesehen, wie uns der Sinn mannichfaltige Anschauungen von Dingen außer uns liefert, daß aber nicht durch diese Qualitäten aus der Sinnesanschauung, sondern eigentlich durch die Verhältnisse der Dinge unter einander, unsre Erkenntniß der Dinge außer uns im Raume anfange. Ferner zeigt sich, daß wir nur durch innere Empfindung zur innern An-

schauung unsrer eignen Thätigkeit gelangen können, indem das ursprüngliche reine Selbstbewußtseyn im einzelnen Falle durch die Empfindung zur innern Anschauung meiner Thätigkeit bestimmt wird. Hierin besteht der Beytrag zur Erkenntniß, welchen der Sinn als die Empfänglichkeit für Empfindung uns liefert. Zu diesem kommt nun der Verstand als das zweyte Hauptvermögen mit Selbstthätigkeit hinzu und vollendet unsre ganze Erkenntniß. Das Geschäft der Sinnlichkeit ist, den mannichfaltigen Stoff in die Erkenntniß einzelner Dinge zu liefern, das Geschäft des Verstandes hingegen ist es, Einheit und Verbindung in dieses mannichfaltige zu bringen. Dazu dienen nämlich vorzüglich die allgemeinen Begriffe, in denen die Thätigkeiten des Verstandes uns zum Bewußtseyn kommen. So machen Sinn und Verstand die zwey Hauptelemente aus, wodurch unsre Erkenntniß vollständig wird. Aber außer diesem, woraus die Erkenntniß eigentlich im Gemüthe entspringt, giebt es noch andere innere Zustände und Veränderungen der Vorstellungen im Gemüthe, welche das Vorhandenseyn, den Wechsel und das wechselseitige Spiel der Vorstellungen in unserem Innern betreffen. Diese gehören für sich weder dem Sinne noch dem Verstande, sondern sie machen nur einen Mechanismus innerer Veränderungen aus, wo die im Gemüthe schon vorhandenen Vorstellungen weiter auf einander einwirken.

Die Betrachtung des innern Sinnes hat uns eigentlich erst den Standpunkt angewiesen, von welchen unsre anthropologischen Untersuchungen ausgehen müssen, sie haben uns den Punkt gezeigt, von dem aus wir allein uns selbst betrachten können. Dies war nämlich der allein unmittelbar in die Anschauung fallende empirische Gemüthszustand. In diesem haben wir nun erstlich, von den zur

Erkenntniß gehörigen Thätigkeiten, die Sinnesanschauungen betrachtet, zu denen wir unwillkührlich in der Empfindung genöthigt werden. Was nun außer diesen von Vorstellungen zum empirischen Gemüthszustand gehört, nennen wir im allgemeinen den **Gedankenlauf**, dieser ist es also, von dem hier alle unsre weitern Beobachtungen entlehnt werden müssen. Neben den Sinnesanschauungen liegen im Gedankenlauf die willkührlichen Vorstellungen der Reflexion, welche dem Verstande gehören. Aber zwischen beyden liegt noch ein weites Feld innerer Thätigkeit, welches zum Theil von willkührlichen Bestimmungen abhängt, zum Theil auch nicht, aber auch in seinen unwillkührlichen Vorstellungen doch dem Sinn in eigentlicher Bedeutung nicht gehört. Denn hier zeigen sich ganz innerliche Veränderungen und Abwechselungen der Vorstellungen, welche nicht in unmittelbaren Empfindungen des Sinnes gegeben werden, sondern wo ein inneres Spiel unsrer Vorstellungen sich selbst erhält. Dieses ist das Gebiet der Einbildungskraft.

So haben wir schon früher von Anschauungen gesprochen, in denen wir den Gegenstand nicht wie in der Sinnesanschauung als gegenwärtig erkennen, sondern ihn nur in der Einbildung anschauen. Solcher nicht eigentlich sinnlicher Vorstellungen der Einbildungskraft giebt es mancherley Arten, welche alle ein inneres Spiel der Vorstellungen unter einander enthalten oder voraussetzen, und nicht eine Affektion desselben zur Empfindung. Z. B. wenn mir irgend etwas ins Auge fällt, so kommen zu den bloßen Empfindungen der Farbe gleich noch innerlich bestimmte Vorstellungen von der Entfernung, Größe, Gestalt des gefärbten Dinges in meine Vorstellung, welche erst durch die Empfindung veranlaßt werden, und auch nicht willkührlich

sind; eben so der Name eines Ortes erinnert uns an die ganze Lage desselben u. s. w. Solche Veranlassungen von Vorstellungen gehören der Einbildungskraft. Sie gehören alle zu einem innern Mechanismus der Vorstellungen unter einander, wo eine auf die andere wirkt, und also das ganze Gesetz ihrer Wirksamkeit in der Erfahrung vorkommen muß, folglich müssen sich die Gesetze der Einbildungskraft als einer Selbstthätigkeit des Gemüthes vollständig erklären lassen, und dies bestimmt unsre nächste Aufgabe.

Nach dem genannten Unterschiede des Verstandes und der Einbildungskraft theile ich den Gedankenlauf, mit Plattner, in den logischen und den gedächtnißmäßigen. Zum letztern gehört das Gedächtniß, die innere Wahrnehmung der Vorstellungen, die Rückerinnerung und die eigenthümlichen Gesetze der Einbildungskraft. Das unterscheidende des erstern ist die willkührliche Bestimmung der Vorstellungen, der durch den Willen auf sie einwirkende Verstand. Durch diese kommt eigentlich Leben und freye Selbstbestimmung in das Spiel unsrer Vorstellungen. Er verbreitet seine Thätigkeit über den ganzen Lauf unsrer Gedanken, und bestimmt mittelbar auch die Gesetze des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes nach seinen Zwecken, sowol im Denken als im Dichten. Aber diese Willkührlichkeit ist nicht das einzige, was in dem logischen Gedankenlauf zu unsern Vorstellungen hinzukommt; mit ihr zeigt sich besonders noch die logische Vorstellungsart, das heißt, die mittelbare Erkenntnißart durch Begriffe in Urtheilen, nach welcher dieser Gedankenlauf eigentlich benannt wird; und worauf uns das ganze Wiederbewußtseyn der Erkenntnisse des obern Erkenntnißvermögens beruht.

Es darf uns also hier nicht irren, wenn in den Vorstellungen des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes schon die-

les von unsrer willkührlichen Bestimmung abhängt. Wir müssen immer nur das Gesetz im Auge behalten, nach welchem jedesmal die innern Veränderungen erfolgen, da gehören denn nur solche Gesetze dem gedächtnißmäßigen Gedankenlauf und der Einbildungskraft, nach welchen Vorstellungen innerlich unwillkührlich bewirkt oder modificirt werden, das übrige hingegen gehört dem logischen Gedankenlaufe.

Die Gesetze der Einbildungskraft müssen eigentlich die letzten seyn, welche unter den zur Erkenntniß gehörigen in Thätigkeit gesetzt werden, oder in Anwendung kommen, denn sie betreffen ein inneres Spiel anderer Vorstellungen unter einander. Diese Vorstellungen müssen durch Sinn und Vernunft erst geliefert werden, ehe sie nach den eigenthümlichen Gesetzen des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes auf einander zu wirken anfangen. Wir müssen diese Gesetze aber zuerst suchen, weil durch sie die Vorstellungen vermittelt werden, in denen die Thätigkeiten des Verstandes zum Bewußtseyn kommen.

b) Gedächtniß und innere Wahrnehmung der Vorstellungen.

§. 30.

Das erste, was wir beym gedächtnißmäßigen Gedankenlauf zu betrachten haben, ist das Vorhandenseyn und die Fortdauer der Vorstellungen im Gemüthe, d. h., das Gedächtniß. Gedächtniß ist nämlich in der bestimmtesten Bedeutung das Vermögen einmal gehabte Vorstellungen aufzubehalten. Wir müssen hier das Gedächtniß noch von Erinnerungskraft unterscheiden, die man gewöhnlich mit darunter versteht. Wir haben jederzeit viele Vorstellungen

im Gedächtniß, welche so schwach sind, daß ich mich ihrer vielleicht heute mit aller Mühe nicht erinnern kann, ein andermal hingegen fallen sie mir ungerufen ein. Zur Erinnerungskraft gehört noch, daß ich mir gewisser Vorstellungen wieder bewußt werde, ihre Theorie werden wir später finden, das Gedächtniß, von dem wir jetzt sprechen, besteht hingegen nur in dem Vermögen, solche Vorstellungen, die wir einmal haben, aufzubewahren, es bezieht sich auf die Fortdauer der Vorstellungen im Gemüthe.

Da die Erfahrungen auf so vielfache oft wunderbar scheinende Weise die Abhängigkeit dieses Vermögens von den Gesundheitszuständen des Körpers zeigt: so finden sich hier besonders viele Versuche, dasselbe aus materiellen Ideen und nach mancherley willkührlichen Hypothesen aus Beschaffenheiten des Gehirns und der Nerven zu erklären. Für eine richtige innere Selbstbeobachtung, bey der zugleich mit bedacht wird, daß die innern Erscheinungen für sich nach ihrem eignen Zusammenhang betrachtet werden müssen, und wir nicht das materielle mit dem vorstellenden vermengen dürfen, ist die Theorie des Gedächtnisses gar keinen Schwierigkeiten unterworfen. Es versteht sich von selbst, daß das Gemüth Gedächtniß haben, daß einmal erregte Vorstellungen in ihm fortdauern müssen. In der Natur wirkt jede Kraft, wenn sie einmal in Thätigkeit gesetzt worden ist, mit einem bestimmten Grade von Kraft fort, bis anderweite Einwirkungen hinzukommen und Veränderungen veranlassen. Eben dies wird also auch in Rücksicht der Vorstellungsvermögen und der aus ihnen fließenden Vorstellungen der Fall seyn. Nicht das Gedächtniß und das Aufbehalten einmal gehabter Vorstellungen, sondern grade das Vergessen derselben braucht eine eigne Erklärung.

Um aber dies Verhältniß ganz deutlich zu machen, müssen wir noch auf den Unterschied des klaren und dunkeln in unsern Vorstellungen achten, oder auf das Verhältniß ihrer innern Wahrnehmung zum Gedächtniß. Nur die lebhaftesten Veränderungen afficiren den innern Sinn hinlänglich, wir nehmen daher nur eine Reihe von Veränderungen in unsern Vorstellungen wahr, hingegen die ruhig fortdauernden sind meistentheils dunkel. Wir bemerken daher unser Gedächtniß immer nur in seinem Einfluß auf die innere Wahrnehmung der Vorstellungen, und denken gemeinhin wenig daran, daß der Hauptbesitz unsers Gemüths in seinen dunkeln Vorstellungen besteht. Alle Vorstellungen, die wir einmal haben oder gehabt haben, bleiben uns gegenwärtig; die ganze Masse aller unsrer Vorstellungen bleibt im Gedächtniß liegen; aber so wie zu den vorigen immer wieder neue eindringen und diese in derselben Vorstellungskraft des Ich zusammenfallen, so theilt sich diese immer mehr, die vorhergehenden Vorstellungen werden dadurch zurückgedrängt und sehr bald dunkel gemacht. Wenn frühere Vorstellungen daher nicht von Zeit zu Zeit wieder gestärkt werden, so werden sie nach und nach immer schwächer. Auf diese Weise müssen wir uns vorstellen, daß unser ganzes Wissen jederzeit im Gemüthe gegenwärtig ist, daß aber in jedem Augenblick nur sehr wenige Vorstellungen die gehörige Deutlichkeit haben, um für sich zum Bewußtseyn zu gelangen, d. h., wahrgenommen zu werden.

Das Vergessen können wir uns daher nur als eine immer größere Verdunkelung unsrer Vorstellungen denken, ohne daß wir eben anzunehmen brauchen, daß uns Vorstellungen je wieder ganz verloren gehen. Der Grad ihrer Lebhaftigkeit kann ins unendliche immer kleiner gedacht

werden, wir brauchen also nie anzunehmen, daß sie ganz verschwunden sind.

Die Einsicht in dieses fortdauernde Vorhandenseyn unsers Wissens, Erkennens, Vorstellens und aller andern innern Thätigkeiten im Gemüthe giebt uns eigentlich erst einen verständlichen Begriff von diesem Gemüth. Ohne diese Fortdauer der innern Thätigkeiten würde das Innere des Gemüths nur ein widersinniges Spiel äußerer Eindrücke werden ohne alle Selbstständigkeit. Es muß doch etwas unabhängig vom äußern Eindruck da seyn, worauf dieser äußere Eindruck erst gemacht wird, sonst erhalten wir den widersprechenden Begriff eines Innern, welches kein Inneres wäre. Eine solche Vorstellung des Empirismus, (wie sie sich im Grunde in Lockes und Humes Theorie findet) welche alles Innere nur durch momentanen äußern Eindruck zusammenfließen lassen wollte, widerspricht also sich selbst.

Allein wenn wir uns nun innerlich beobachten, so sehen wir da nichts als beständige Veränderung, beständiges Wechseln unsrer Thätigkeit, ein augenblickliches Erscheinen und Verschwinden von Vorstellungen, Begehrungen u. s. w. Diese gewöhnlich irre leitende Einwendung wird abgewiesen durch die Betrachtung des Verhältnisses der innern Thätigkeit zur Wahrnehmung derselben vor dem innern Sinn, und die Lenkung der letztern durch die Aufmerksamkeit. Da sehen wir dann, daß jener Anschein von beständigem Wechseln, von Erscheinen und Verschwinden der Vorstellungen nur ein Steigen und Sinken ihrer Lebhaftigkeit ist, daß wir zwar immer nur abgebrochne einzelne Vorstellungsreihen in unserm Innern gewahr werden, daß dies aber nur daher rührt, weil eine dunkler gewordne Reihe sich unserm Blicke entzieht, und gleichsam in das Innere des

Gemüths zurücktritt, oder weil wir unsre Aufmerksamkeit auf etwas anders gerichtet haben.

Die Schwierigkeit in dieser Untersuchung liegt zuletzt darin, daß die Form des innern Sinnes, das reine Selbstbewußtseyn, kein Gesetz der anschaulichen Nebenordnung des im Innern zugleich befindlichen giebt, wie der Raum dies äußerlich thut. Viele behaupten deswegen, wie Fichte, daß es gar kein mannichfaltiges Zugleich in der innern Wahrnehmung gebe, ohne zu bedenken, daß dann z. B. gar keine Vergleichung möglich wäre. Ueberhaupt aber macht sich daraus möglich die Einwendung, Wo dann das dunkle in mir seyn soll, dessen ich mir nicht bewußt werde, man sucht gleichsam einen Ort dafür und findet den nirgends. Bey einer unvollständigen Einsicht in das Verhältniß des Geistigen zu der materiellen Organisation des Körpers läßt man sich daher gewöhnlich auf gar keine innere Theorie ein, sondern sucht alles bleibende, andauernde im Gedächtniß nur durch den Körper zu erklären. Wer aber reine innere Beobachtung kennt, und sie nicht mit Raisonement aus falschen Voraussetzungen verdirbt, der wird leicht finden, z. B. wenn er über die Möglichkeit der Vergleichung nachdenkt, wo ich mir des einen und des andern nothwendig zugleich bewußt seyn muß, um Aehnlichkeit oder Verschiedenheit zu bemerken, oder auch nur, wenn er darüber nachdenkt, wie ich zugleich so mancherley sehen, hören, denken und wollen kann — der wird leicht finden, sage ich, daß allerdings eine solche Nebenordnung vor dem Bewußtseyn statt findet, nur ohne eine anschauliche Form derselben. Der Fall ist ohngefähr derselbe, wie mit dem Hören mehrerer Töne zugleich. Wie wir mit demselben Auge mehrere Farben zugleich wahrnehmen ist uns deutlich, indem wir da die Farben unmittelbar

in dem Raume neben einander ordnen. Wie wir aber mit einem Ohre die vielen zugleich fallenden Töne eines Concertes neben einander auffassen können, das scheint uns sonderbar, sobald wir darüber zu raisonniren anfangen, indem wir hier nicht den Schall selbst, sondern nur das schallende im Raume nebenordnen — daß aber die gleichzeitige Auffassung wirklich geschieht, hat keinen Zweifel. So auch im Innern.

§. 31.

Dem gedächtnißmäßigen Gedankenlaufe liegt die Fortdauer der Vorstellungen im Gedächtniß zu Grunde, deren allgemeinstes Gesetz ein Gesetz der gegenseitigen Schwächung der Vorstellungen in demselben Gemüthszustande ist, wenn mit dem Eindringen neuer Vorstellungen der Grad unserer Vorstellungskraft nicht zugleich mit gehoben wird. Zu dieser Grundbestimmung kommt denn durch den innern Sinn die Perception oder innere Wahrnehmung der Vorstellungen hinzu, deren Gesetze einerseits durch die Empfänglichkeit des Sinnes, andrerseits durch die Lebhaftigkeit der Vorstellungen bestimmt werden. Je lebhafter eine Vorstellung ist, desto leichter nehme ich sie wahr, und je empfänglicher der Sinn ist, desto weniger Lebhaftigkeit der Vorstellungen bedarf er, um sich ihrer doch noch bewußt werden zu können. Diese Empfänglichkeit des Sinnes, und selbst die Lebhaftigkeit der Vorstellungen für sich sind nach sehr feinen Nüancen von Laune und Gesundheit abhängig, und machen uns so z. B. bald mehr bald weniger aufgelegt zum Denken

Die Zustände und Verschiedenheiten des Gemüthes in Rücksicht der innern Wahrnehmung sind vorzüglich der

Horizont der innern Wahrnehmung und die Aufmerksamkeit.

Der größere oder kleinere Horizont der innern Wahrnehmung, gleichsam das größere oder kleinere Gesichtsfeld des innern Auges, welches es auf einen Blick beherrscht, ist ein bedeutender Unterschied in der Anlage eines Menschen zum Denken. Der eine vermag eine Menge von Vorstellungen auf einmal neben einander vor dem innern Auge fest zu halten, der andere muß jede einzeln erst auf die andere folgen lassen, um sich ihrer bewußt zu werden. Die Größe dieses Horizontes giebt z. B. im Sprechen und für die Erinnerung einen großen Vorzug, indem ich meine Erinnerung vielseitiger an das anschließen kann, woran ich eben denke, und im Raisonnement oder bey einer Erzählung das Ganze vor Augen behalte, ohne mich im Vortrage des einzelnen Theils stören zu lassen, und ohne den Faden der Geschichte zu verlieren, indem ich bey einzelnen Theilen verweile. Aber so wie man bey einem Teleskop das Gesichtsfeld immer mehr verkleinern muß, je genauer man sehen, je mehr Vergrößerung man benutzen will, so steht auch hier die Größe des innern Gesichtsfeldes der Perception mit der Schärfe in umgekehrtem Verhältniß. Wer viel auf einmal übersieht, der wird leicht weniger scharf unterscheiden und oberflächlicher urtheilen, dagegen aber Aehnlichkeiten der Dinge leichter auffassen.

Ein enger Horizont der innern Wahrnehmung begünstigt hingegen die scharfe Unterscheidung und ruhige Beobachtung. Das erstere macht leichter witzig, das andere scharfsinnig.

Das wichtigste bey der innern Wahrnehmung der Vorstellungen ist Aufmerksamkeit und die ihr entgegenstehende Zerstreuung. Die Auffassung einer Vorstellung ist die

er aufgeht, unten am Horizont nicht größer ist, als wenn er hoch am Himmel steht, auch ist das Farbenbild, welches wir von ihm erhalten, unten eben so groß als oben, wie wir finden können, wenn wir es messen: demungeachtet aber bilden wir uns ein, ihn unten, wenn er eben erst über den Horizont heraufstritt, weit größer zu sehen, als wenn er hoch am Himmel steht. Hier ist die Vorstellung von der Größe des Mondes in der Anschauung desselben eine Vorstellung der produktiven Einbildungskraft.

Dasjenige, was wir zunächst gewöhnlich unter Einbildungen verstehen, sind die Anschauungen von Gegenständen ohne deren Gegenwart, die Anschauung von Gegenständen in der bloßen Erinnerung an sie, oder gar die anschauliche Vorstellung von Gegenständen, welche wir uns nur erdichten, z. B. beym Lesen einer Erzählung. Diese Einbildungen sind nichts als die Sinnesanschauungen von den Gegenständen selbst, deren wir uns nachher nur mit sehr vermindertem Grade von Lebhaftigkeit bewußt werden. Diese gehören ihrem Stoffe nach alle der reproduktiven Einbildungskraft, sie sind bloße Nachbildungen von Sinnesanschauungen. So reich und unerschöpflich die Einbildungskraft besonders im Dichtungsvermögen auch seyn mag, so besteht doch alles neue, was sie hervorzubringen vermag, nur in der Zusammensetzung und Verbindung der Vorstellungen, es besteht in einer neuen Form der Gegenstände — aber schöpferisch wird sie nie. Von einem Schmerz, den ich nie empfunden habe, oder von einer Farbe, die ich nie gesehen habe, kann ich mir auch keine Einbildung schaffen. Ja wem auch z. B. die gelbe und blaue Farbe bekannt wäre, der würde sich doch die Vorstellung des grünen als Mittelfarbe zwischen beyden durch bloße Einbildung ohne vorhergehende Anschauung nicht entwerfen

können. Für ein vernünftiges Geschöpf können wir uns durchaus keine schickliche Gestalt denken als die menschliche, weil uns die Erfahrung keine andere zeigt. Götter und Genien kann sich die Einbildungskraft nur nach dem Vorbild des Menschen nachbilden, sobald sie in mehr als Nebensachen von ihr abweicht, bleibt bloße Fratze übrig. Höchstens, daß sie ihm ein Paar Flügel zusetzt, oder ihrem Krischna vier Arme giebt, und ihn blau färbt, wie die Blume des Lothus oder den Himmel. Die produktive Einbildungskraft ist also ihrem Stoffe nach immer von der reproduktiven abhängig, sie ist ein bloßes Vermögen der Form an der Anschauung, dagegen die reproduktive ihren Einfluß nicht bloß auf das anschauliche beschränkt.

Die anschaulichen Vorstellungen von Gegenständen ohne deren Gegenwart gehören wenigstens ihrem Stoffe nach immer der reproduktiven Einbildung, aber sie machen noch lange nicht den ganzen Vorrath ihrer Vorstellungen aus. Gemeinhin wird zwar diese Einbildungskraft nur als ein sinnliches Vermögen angegeben, und das nicht etwa deswegen, weil sie vom Verstande doch verschieden ist, sondern so als wenn sie es nur mit den sinnlichen Anschauungen zu thun hätte und nicht mit den Vorstellungen des Verstandes. Dies ist aber unrichtig, denn die nämlichen, welche diese Einschränkung machen, (z. B. Jakob in seiner Erfahrungsseelenlehre) rechnen nachher doch die Association der Vorstellungen im allgemeinen zur reproduktiven Einbildungskraft, diese geht aber auf alle unsre Vorstellungen, ich erinnere mich eben so wol an das, was ich gedacht, als an das, was ich gesehen habe, und der Schall, aus dem das Wort besteht, associirt sich mit dem Gedanken, den das Wort bezeichnet. Die Gesetze der reproduktiven Einbildungskraft oder der Stärkung und Schwächung

des Bewußtseyns in verschiedenen Vorstellungen durch einander gelten für alle Arten von Vorstellungen überhaupt. Deswegen theilen nun andere das Vermögen derselben in ein sinnliches und ein intellektuelles, je nachdem es sich bey Vorstellungen des Sinnes oder des Verstandes zeigt, so wird z. B. ein sinnliches und intellektuelles Gedächtniß, Aufmerksamkeit u. s. w. unterschieden. Aber diese Eintheilung der Vermögen des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufs hat für die Theorie keinen Werth, denn es liegt dem allen immer nur ein und dasselbe Gesetz zu Grunde.

d) Theorie der Wiederverstärkung der Vorstellungen durch Beygesellung.

§. 33.

Die Gesetze der reproduktiven Einbildung lassen sich nach zwey Arten von Erscheinungen zusammenstellen, die ersten sind die Phänomene der Wiederverstärkung der Vorstellungen durch Association, die andern betreffen den Einfluß der Gewohnheit auf das innere Spiel unsrer Vorstellungen. Zuerst von der Reproduktion der Vorstellungen.

Was wir hier erklären wollen, ist die Wiedererweckung der Vorstellungen, das heißt, wir sollen angeben, wie es kommt, daß wir uns solcher Vorstellungen wieder bewußt werden, welche früher schon im Bewußtseyn vorgekommen sind, seitdem aber wieder verschwunden waren. Daß diese Erscheinung beständig sich bey dem Wechsel der innern Thätigkeit zeigt, fällt in die Augen. (Man nennt die dahin gehörigen Gesetze gewöhnlich Gesetze der Ideenassociation, nach französischem oder englischem Sprachgebrauch, wo das Wort Idee so viel als Vorstellung überhaupt heißt, die neue deutsche Philosophie ist seit Kant mit gutem Be-

dacht von diesem unbestimmten Sprachgebrauch abgewichen, wir brauchen daher den Ausdruck Ideenassociation nicht.) Dabey müssen wir bemerken, daß unter dieser Wiedererweckung nicht verstanden wird, daß ich z. B. das heute wieder sehe, was ich gestern gesehen habe, überhaupt nicht, daß eine Vorstellung durch äußere Veranlassung von neuem erweckt wird, sondern vielmehr nur die Erscheinung, daß eine Vorstellung durch bloße innerliche Veranlassung wieder vorkommt, daß mir z. B. etwas wieder einfällt, was ich lang vergessen hatte, überhaupt, daß ich mich an etwas erinnere. Diese Wiedererweckung geschieht nun immer so, daß eine Vorstellung erst wieder vorkommt und diese dann mit einer andern so verbunden ist, daß sie uns auch diese wieder zum Bewußtseyn bringt, das heißt, es finden sich Associirungen der Vorstellungen zu gegenseitiger Wiedererweckung. Nach welchen Gesetzen entstehen nun diese im Gemüthe?

Wohl über keinen Gegenstand der innern Naturlehre giebt es mehrere Untersuchungen als über diesen, und doch hat es niemand darin zu einer allgemeinen befriedigenden Theorie gebracht. Dies aus zwey Gründen. Einige nämlich, anstatt auf allgemeine Gesetze der Theorie zu gehen, bleiben nur bey der Erklärung einzelner Erscheinungen stehen, andere, welche Theorie suchten, begiengen Fehler gegen die Grundgesetze der innern Naturlehre.

Die erstern rechnen diese Erscheinungen zu den geheimnißvollen Tiefen unsers Geistes, deren Erklärung wol nie vollständig gelingen wird, dagegen behaupten wir, daß sich wenig einfachere und genugthuendere Theorien angeben lassen, als eben für diese Einbildungskraft. Ein Bild wird dies deutlich machen. Wer keine Spitzen machen kann, der weiß freylich nicht, wie die Nadeln gesteckt und die Klöppel

geworfen werden, damit das Muster entsteht, aber er wird darum doch nicht sagen, daß ihm das Spitzenmachen ein Geheimniß sey, denn er sieht die Theorie desselben wohl ein, er begreift wol, wie durch Stecken der Nadeln und gehöriges flechten der Fäden ein Muster entstehen muß, wenn er auch für das Einzelne nicht die Regel angeben kann. In dem gleichen Falle sind wir mit dem, der die Erklärung einer einzelnen Dichtung, eines Traumes, einer Narrheit von uns fordert, wir wissen nicht, wie die Nadeln gesteckt haben und wie die Klöppel geworfen worden sind, um gerade dieses Muster zu Stande zu bringen, d. h., wir kennen die einzelne Geschichte der Vorstellungen keines Menschen bis ins kleinste Detail, und diese kann auch für niemand Interesse haben, aber wir können darum doch das Phänomen selbst weder räthselhaft noch geheimnißvoll nennen, denn die Theorie, nach der hier überhaupt irgend ein bestimmtes Muster fallen mußte, verstehen wir sehr wol, nur die gegenseitigen Stellungen und Verhältnisse des Einzelnen konnten wir nicht beobachten.

Wer zweytens hier Theorie suchte und nicht fand, der übersah immer das wichtige Gesetz des innern Sinnes, nach dem wir die Regel des Vorhandenseyns der innern Thätigkeiten, noch wohl von der Regel, nach der sie innerlich wahrgenommen werden, unterscheiden müssen. Unmittelbar für die Selbstbeobachtung ist die Reproduktion der Vorstellungen, dieses Wiederhervorkommen des schon verschwundenen ein bloßes Phänomen vor der innern Wahrnehmung, welches dem innern Sinn gehört. Hier ist es nun die Einseitigkeit aller bisher versuchten Theorien, daß man nur bey diesem Phänomen vor dem innern Sinne stehen blieb. Man beobachtete nur den Wechsel dieses Wiederbewußtseyns, diesen Wechsel von Vergessen und Wiedererinnern, und

wenn man eine Ursache desselben angeben wollte, so sah man sich deswegen gleich wieder nach dem Körper und seinen Nerven um, und erdichtete da materielle Ideen, welche den Zusammenhang in die innern Begebenheiten bringen sollten.

Achten wir hingegen auf die im Gedächtniß immer dunkel liegen bleibende Menge aller unsrer Vorstellungen, und darauf, wie diese auf einander einwirken müssen, so ist alles gleich deutlich. Mann nennt diese Erscheinungen mit Unrecht eine Reproduktion oder Wiedererzeugung der Vorstellungen, da es bloß ein Wiedererscheinen derselben vor dem innern Sinn ist, und gar keine neue Erzeugung derselben voraussetzt. Wir wissen vielmehr, daß das Verschwinden der Vorstellungen vor dem Bewußtseyn nur durch ihre Verdunkelung veranlaßt wird, und wir kennen im allgemeinen erhöhte Empfänglichkeit des innern Sinnes und erhöhte Lebhaftigkeit der Vorstellungen als die zwey Ursachen, wodurch dunkle Vorstellungen wieder klar werden.

Das Phänomen der Association der Vorstellungen besteht also darin, daß, wenn eine dunkle Vorstellung wieder klar wird, diese nach irgend einem Gesetze mit andern dunkeln Vorstellungen so verbunden ist, daß auch diese mit ihr wieder klar werden, und die Erklärung kann gesucht werden, entweder nur darin, daß die Empfänglichkeit des innern Sinnes erhöht wird, oder in einem wirklichen Spiel des dunkler und lebhafter Werdens der Vorstellungen selbst, welches sich nach jenen Gesetzen mittheilt. Wäre nur das erstere, so gehörte die ganze Erscheinung bloß dem innern Sinne, und es gäbe hier gar keine Einbildungskraft, als ein von ihm verschiedenes Vermögen. Allein mit einer Erhöhung der Empfänglichkeit des Sinnes läßt sich hier nichts erklären, denn wirkte die einzelne Vorstellung auf

diese, so würde sie nicht eine bestimmte andere hervorrufen, sondern überhaupt nur mehr Licht über mein Inneres verbreiten. Wenn hingegen bey der Association, z. B. der erste Vers einer Strophe an den zweyten, oder das Wort an seinen Gedanken erinnert, so wirkt diese bestimmte Vorstellung gerade nur zu Gunsten jener bestimmten, es muß also die Wirkung aus einem Verhältniß der Vorstellungen selbst unter einander entspringen, und das Gesetz dieses Verhältnisses ist ein eigenthümliches Gesetz der Einbildungskraft.

Wir wissen also jetzt schon, was wir hier zu suchen haben, wir müssen aus den Erscheinungen der Wiedererweckung durch Association ein Gesetz suchen, nach welchem die Belebung einer Vorstellung sich zugleich andern mittheilt.

Vergleichen wir nun hierüber die Erfahrungen, so zeigen sich anfangs sehr mancherley verschiedene Verhältnisse, nach denen die Vorstellungen associirt sind. Die Ursach erinnert uns an die Wirkung, das Mittel an den Zweck und umgekehrt, die entfernteste Aehnlichkeit führt von einer Vorstellung zur andern über, oder auch bloße Gleichzeitigkeit noch so verschiedenartiger Dinge oder ununterbrochne Zeitfolge bey ähnlichen Vorstellungen bestimmt die Association. Alle diese Verhältnisse lassen sich aber zuletzt auf zwey zurückführen, das der Gleichzeitigkeit und das der Verwandschaft. Vorstellungen associiren sich dadurch, daß sie in einem Ablauf meiner Lebensäußerung zusammentrafen, und das um so mehr, je näher sie aus dem gleichen Vorstellungsvermögen flossen, d. h., je verwandter sie sind, sinnliche Vorstellungen z. B. associiren sich leichter mit sinnlichen als mit Verstandesvorstellungen; intellektuelle leichter mit intellektuellen. Aus diesen beyden Grundverhältnissen lassen sich alle andern ableiten, wenn wir nur gehörig auf

das Ganze unsers Lebens Rücksicht nehmen, und nicht nur nach einzelnen herausgerissenen Momenten urtheilen wollen. Dies giebt denn folgende Formel: Die gelegentliche Verstärkung einer Vorstellung wirkt auf die Verstärkung einer andern. 1) Nach Verhältniß der Stärke, mit welcher Vorstellungen in früheren Gemüthszuständen beysammen und in Beziehung auf einander waren; 2) Nach dem Verhältniß der größern oder kleinern Verwandschaft der Vorstellungen unter einander; 3) Nach dem Verhältniß, in welchem jene Gemüthszustände überhaupt auf den jetzigen einwirken. Das Grundverhältniß bleibt immer Verwandschaft und Gleichzeitigkeit, die Wirkung wird aber durch die gegenseitige Lage der Gemüthszustände überhaupt sehr modificirt. Je lebhafter z. B. zwey Vorstellungen mit einander einmal im Gemüthe waren, oder mit je größerer Lebhaftigkeit sie sich einander folgten, desto stärker sind sie associrt. Doch kommt es in Rücksicht der späteren Wirkung noch darauf an, ob es schon lange her ist, daß sie so zusammentrafen, ob ihre Association seit dem begünstigt wurde, oder ob eine und die andere später in andern Verbindungen vorkamen. Ein Kind hat durch eine leichte Association eine Vorliebe für ein gewisses Geschäft oder Stand bekommen, wird diese nach und nach vielleicht durch eben so geringe Umstände begünstigt, so kann sie entscheidend für sein ganzes Leben werden, wird sie hingegen bald unterbrochen, so hat sie weiter keine Folge mehr.

Dies wäre das allgemeine Gesetz für die Association der Vorstellungen. Weiter aber finden wir noch, daß sich die Erscheinungen der Association gar nicht auf bloße Vorstellungen beschränken, sondern daß sie ganz nach denselben Gesetzen für alle innere Thätigkeiten gelten. Lustgefühle und Begehrungen associiren sich unter einander, und wieder

mit Vorstellungen nach denselben Regeln der Verwandschaft und Gleichzeitigkeit. Genuß stimmt zur Heiterkeit, Liebe macht den Liebenden auch im Umgange mit Freunden zärtlicher, Mitleiden erweckt Liebe; oder wie oft macht uns die entfernteste angenehme Beziehung einen Gegenstand auf immer interessant, welchen Werth erhalten nicht Ringe und Bänder oft, weil ihr bloßer Anblick mit Gefühlen associirt ist. Dahin gehört das Heimweh und unzähliche andere Erscheinungen. Kurz die Gesetze der Association beherrschen unser ganzes inneres Leben mit gleicher Gewalt.

Zwar ließe sich auch noch behaupten, daß alle Wiedererweckung von Begehrungen und Lustgefühlen nur mittelbar durch die Einbildungskraft bewirkt würden, weil Begehrungen und Lustgefühle doch immer auf mannichfaltige Weise in Vorstellungen enthalten und von diesen abhängig sind. Allein wenn wir auch davon absehen, daß diese Erklärung da, wo nur Lustgefühle und Begehrungen auf einander einwirken, sehr erkünstelt ausfallen müßte, und daß die Berufung auf die Einbildungskraft doch nur unerweisliche Hypothese ist: so zeigt die Beobachtung selbst unmittelbar, wenn wir in den einfachsten Fällen dem Gang unserer Rückerinnerung nachgehen, daß es eigentlich ein ganzer ehemaliger Gemüthszustand ist, der uns wieder einfällt, nur daß freylich meist das Bild verwischt wird, indem wir uns an mehrere Zustände zugleich erinnern.

Dies leitet uns auf eine ganz allgemeine Bedeutung des obigen Gesetzes, wenn wir anstatt der Vorstellung in dem Gesetze der reproduktiven Einbildungskraft jede innere Thätigkeit setzen: Nach der verhältnißmäßigen Stärke, mit welcher innere Thätigkeiten des Gemüthes in früheren Zuständen desselben beysammen waren, nach dem Verhältniß, nach welchem diese Gemüthszustände auf den jetzigen

einwirken, und nach dem Verhältniß ihrer gegenseitigen Verwandschaft, wirkt die Verstärkung einer einzelnen innern Thätigkeit zugleich auf die Verstärkung einer andern.

Mit diesem Gesetz haben wir den Aufforderungen der Klassifikation genug gethan, indem wir alles auf eine Grundregel zurückführen. Allein diese Grundregel haben wir durch eine Induktion erhalten, welche die unbestimmte Vergleichung unzählicher oft sehr verwickelter Thatsachen voraussetzt, sie hat auch das unsichre und schwankende aller solcher Induktionen. Wir dürfen eben noch nicht hoffen, daß uns jeder ohne Ausnahme in unsrer Anordnung Beyfall giebt, mancher kann wenigstens meinen, daß es gleichgültig sey, ob man so oder so ordnen wolle. Oder wenn unsre Anordnung auch richtig ist: wie kommt dann nun dieses Gesetz in unsern Geist? sollen wir es mit Malebranche nur dankbar aus der ordnenden Hand des Schöpfers als einen eignen wohlthätigen Mechanismus in unserm Innern annehmen? oder läßt sich aus den Gesetzen der Organisation unsers Lebens ein Grund desselben aufweisen, und so seine Nothwendigkeit zeigen?

Nur wenn das letzte gelingt, können wir wirklich auf eine Theorie der Einbildungskraft Ansprüche machen. Das Gesetz der Verstärkung einer Vorstellung durch die andere, mit dem wir es hier zu thun haben, ist ein Gegensatz zu dem beym Gedächtniß vorgekommenen Gesetze der Schwächung derselben. Beyde beruhen auf dem Zusammentreffen der Vorstellungen in einem Gemüthszustande und dem Verhältnisse ihrer Verwandschaft in Rücksicht ihres Ursprungs. Wenn eine Vorstellung zu einer andern hinzukommt, so schwächt sie jetzt dieselbe, weil beyde sich in den gleichen Grad des Vermögens theilen müssen, sind sie aber erst beysammen gewesen, und die eine wird wieder verstärkt, so

theilt sich dies auch der andern mit. Deswegen können wir vermuthen, daß beyde Gesetze auf einem ähnlichen Grunde beruhen mögen. Da zeigt sich denn weiter: ersteres ist nur ein einzelner Fall eines allgemeinen Gesetzes, beym zweyten veranlaßt uns die Erfahrung ebenfalls es allgemeiner zu bestimmen; das erste gilt für alle Thätigkeiten des Gemüthes, wiefern sie Theile einer einzigen sind, vielleicht wird es sich mit dem zweyten auf ähnliche Art verhalten; endlich das erstere folgt unmittelbar aus den Grundgesetzen aller innern Thätigkeit überhaupt, sollte sich nicht eben da auch das zweyte begründen lassen? Vergleichen wir nun, so findet sich: das bloße Beysammengewesenseyn innerer Thätigkeiten soll nach Verhältniß ihres mehr oder weniger verwandten Ursprungs aus den Vermögen des Gemüthes die Ursach seyn, warum nachher die eine die andere wieder verstärkt. Dadurch ergiebt sich folgende Theorie. Die einzelnen verschieden scheinenden Thätigkeiten, welche das Gemüth zugleich äußert, gehören doch in Einer Handlung desselben zusammen, die Verstärkung eines Theils dieser Thätigkeit ist also zu gleicher Zeit verhältnißmäßige Verstärkung dieser ganzen Thätigkeit, das heißt, innere Thätigkeiten wirken mehr oder weniger nach dem angegebenen Gesetze auf einander, je nachdem sie in einer Handlung des Gemüthes zusammen gehören. Gleichzeitige Aeußerungen eines Gemüthsvermögens können sehr verschieden scheinen, sie gehören doch in einer Lebensäußerung in einer Einheit der Handlung zusammen. Hören, sehen und fühlen als Thätigkeiten derselben äußern Sinnlichkeit sind sehr verschieden, aber sie fallen doch in einer Thätigkeit meines Anschauens zusammen, und vereinigen sich in der mathematischen Anschauung desselben Gegenstandes im Raume. Die Begierde zu reiten, und die

Begierde ein Buch zu lesen sind sehr verschieden, treffen sie aber zugleich zusammen, so vereinigen sie sich als Bestimmungsgründe des nämlichen Entschlusses, wo eine die andere überwinden wird. Eine solche Einheit der Handlung findet für die ganze Lebensäußerung des Gemüthes in jedem Augenblick statt. Das Gemüth, das Ich ist dasselbe eine Subjekt aller seiner Thätigkeit, und vereinigt für jede Zeit seine ganze innere Thätigkeit in einen Mittelpunkt. (Die Vorstellung dieser innern Verbindung alles mannichfaltigen zu Einer Thätigkeit ist aber wieder dadurch schwierig, daß wir sie nicht anschaulich machen können, weil der innere Sinn keine rein anschauliche Form des gegebenen seiner Objekte hat.) In dieser Einheit der Handlung in aller meiner jedesmaligen Thätigkeit liegt nun der Grund aller Gesetze der Association. Alle meine gleichzeitigen oder sich ununterbrochen folgenden Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen fallen in einer Handlung des Ich zusammen, und zwar um so näher, je näher sie in Rücksicht des Vermögens verwandt sind, aus dem sie fließen. Wird nun irgend ein Theil dieser Handlung wieder verstärkt und neu belebt, so verbreitet sich diese Verstärkung verhältnißmäßig über die ganze Einheit dieser Handlung, und zeigt nun vor der innern Wahrnehmung die Erscheinungen der Association. Es fällt in die Augen, daß, wenn wir nun umgekehrt von der Theorie zur Erfahrung gehen, gerade die erfahrungsmäßig aufgefundenen Grundbestimmungen auch die ersten Folgerungen aus der Theorie sind. Zusammentreffen in einem Gemüthszustand als zugleich oder in ununterbrochner Abfolge bestimmt zuerst, daß gewisse Thätigkeiten in einer Handlung des Gemüthes zusammengehören; diese Einheit der Handlung muß aber jetzt noch bestehen, wenn sie jetzt eine verhältnißmäßige Wiederverstärkung be-

wirken soll, daher die zweyte Regel des verhältnißmäßigen Einflusses jenes früheren Gemüthszustandes auf den jetzigen; endlich verwandtere Thätigkeiten associiren sich leichter als weniger verwandte, weil sie in einer engeren Einheit meiner Handlung zusammen gehören. Die Gesetze der Verstärkung der innern Thätigkeiten durch Association sind also eigentlich Gesetze des Spiels meiner Lebensthätigkeiten unter einander, sie sind die Gesetze der Belebung unsers ganzen Innern durch die erhöhte Thätigkeit irgend eines einzelnen Theils. Jeder kleinste Anstoß verbreitet seine Schwingungen verhältnißmäßig über mein ganzes inneres Leben. So wird die Association eins der folgenreichsten Gesetze der ganzen inuern Erfahrung; durch sie wird mit der Belebung einer Vorstellung zugleich die ganze Thätigkeit des Gemüthes aufgeregt. Die Wirkung des Gesetzes erstreckt sich darin nicht nur auf die innere Wahrnehmung, sondern es werden viele dunkle Vorstellungen durch sie mit angeregt, ohne daß dies bis zur Wahrnehmbarkeit hinlänglich wäre. Unsre Associationen entwickeln sich mit der Geschichte unsers innern Lebens, und bilden sich täglich mit ihr fort, in ihnen liegt fast die ganze innere Bildung unsers Geistes, von ihnen hängt großentheils Geschicklichkeit, Talent und Genie, Klugheit, Dummheit und Narrheit ab.

§. 34.

Aus diesen Grundgesetzen lassen sich nun leicht eine Menge einzelner Regeln ableiten. Ich nenne hier nur die allgemeinsten und folgenreichsten.

Für die Association durch bloße Gleichzeitigkeit ist die Verbindung des Wortes in der Sprache mit dem Gedanken das beste Beyspiel, indem die ungleichartigsten Vorstellun-

gen, die bloße Empfindung eines Lautes und allgemeine Begriffe des Verstandes nie ohne einander zur Erinnerung kommen, sobald sie erst ein Paar mal verbunden gewesen sind. Für die Wirkung der ununterbrochnen Zeitfolge ist das auswendig lernen der nächste Beleg. Diese beyde liegen unmittelbar im Grundgesetz. Vom Einfluß der Gewohnheit wollen wir besonders sprechen. Dann ist noch das Gesetz, daß ähnliche Vorstellungen sich einander wieder erwecken und die Rückerinnerung zu erwähnen.

Die Association ähnlicher Vorstellungen folgt zum Theil schon aus dem Gesetze der Verwandschaft, im allgemeinen aber auch aus dem der Gleichzeitigkeit. Vorstellungen sind ähnlich, wenn sie gleiche Theilvorstellungen haben, z. B. Tugend und Recht sind ähnlich, indem beyde ein Verhältniß meiner Handlung zum Sittengesetz ausdrücken. Hier werden nun die gleichen Theilvorstellungen nach dem Grundgesetz wirken, und daher diejenigen verstärken, mit denen sie früher zu gleicher Zeit da waren. Unter diese gehören denn auch die andern Nebenvorstellungen, welche mit ihr die ähnliche Vorstellung ausmachten. Aehnliche Vorstellungen können sich also wieder erwecken, wenn die bewirkte Verstärkung hinlänglich ist. Ich denke z. B. an Platon als Philosophen, dadurch an Philosophie überhaupt, und so fällt mir auch Spinoza ein. Durch diese Associationsweise wird es allein möglich, witzig zu seyn, indem z. B. beym Wortspiel eine Bedeutung eines Wortes schnell auf alle andern führt, oder überhaupt bey einem vorkommenden Verhältniß uns viele ähnliche Verhältnisse einfallen.

§. 35.

Das allgemeinste Phänomen der Wiederverstärkung der Vorstellungen ist endlich die Rückerinnerung. Rückerinnerung ist eigentlich mit der allgemeinen Erscheinung der Wiedererweckung der Vorstellungen einerley, denn sie ist das Bewußtseyn einer Vorstellung als einer schon da gewesenen, die wiederholte Wahrnehmung derselben. Den Unterschied der Vorstellungen der Erinnerungskraft von denen der reproduktiven Einbildung im allgemeinen macht nur das, daß ich mir nicht immer eben einer bestimmten vergangenen Vorstellung wieder bewußt bin, sondern die Rückerinnerung an vorige Gemüthszustände mehr oder weniger unbestimmt durch die Menge der Bilder gleichsam verwischt wird. Jeder einzelne Zug in Traum und Dichtung, oder wenn ich z. B. nur Mensch oder roth im allgemeinen denke, so ist das eigentlich immer Rückerinnerung, wir nennen aber gewöhnlich nur die einfachsten Fälle so. Bey diesen kommt in der Rückerinnerung noch etwas über das bloße Wiederbewußtseyn hinzu, nämlich das Bewußtseyn, daß und wie eine innere Thätigkeit schon da gewesen ist. Dieses erfordert schon die Verbindung des mannichfaltigen der innern Thätigkeiten, deren ich mir bewußt bin, in der Zeit durch produktive Einbildungskraft. Diese Wahrnehmung des mannichfaltigen in der Zeit, das Bewußtseyn der Zeitbestimmung unsrer Thätigkeiten kommt eben bey der Rückerinnerung erst zu Stande. Sonst würden wir gleichsam mit unserm ganzen Bewußtseyn immer nur in einem Augenblicke der Gegenwart leben. In der Rückerinnerung werde ich mir nämlich bewußt, daß etwas ist und doch auch nicht ist, das heißt, daß etwas gewesen ist. Z. B. ich bin mir bewußt meines Lesens im Homer, und doch auch, daß ich

nicht in ihm lese: dies kann ich nur vorstellen durch das, ich las ihn, durch das Verhältniß einer vergangenen Zeit oder der Zeitfolge meiner Zustände überhaupt, deren ich mir hier durch Rückerinnerung bewußt werde.

Man denke aber ja nicht, daß aus dem Begriffe, daß etwas sey und doch auch nicht sey, sich analytisch die Vorstellung des nach einander befindlichen, und eben so wenig auch aus einer analogen Vorstellung für den Raum, daß etwas und noch etwas anders existire, die Vorstellung des neben einander befindlichen sich ableiten lasse. Denn diese liegt vielmehr schon unmittelbar in den Bedingungen unsrer Anschauung zu Grunde, und zeigt uns erst die Möglichkeit von jenen Verbindungen der produktiven Einbildungskraft, welche wir ohne das aus bloßen Begriffen nie würden erhalten können. Es wird hier nicht der Ursprung dieser Form der Anschauung, sondern nur ihre Anwendung erklärt, die Art wie sie zum Bewußtseyn, nämlich zur innern Wahrnehmung kommt. (Die hier gerügte Verwechselung liegt allen eigenthümlichen Erklärungen der Theorie des Vorstellungsvermögens, allen Deduktionen der Wissenschaftslehre und allen Konstruktionen der Identitätsphilosophie zu Grunde. Das erzeugende Princip der Natur ist hier nur die Verlegenheit des konstruirenden, sich die Natur vorzustellen. Diese Verlegenheit ist der Grund, der ihn berechtigt, z. B. zu seiner Identität Duplicität, Selbsterkenntniß des Absoluten, Potenzen u. s. w. hinzu zu postuliren.)

Erinnerungskraft ist dasjenige, was gemeinhin Gedächtniß genannt wird. Deswegen nannten wir früher die Reihe unsrer bestimmten oder unbestimmten Rückerinnerung, d. h., die Reihe der Vorstellungen der reproduktiven Einbildungskraft in ihrer unwillkührlichen Entwickelung eben

§. 35.

Das allgemeinste Phänomen der Wiederverstärkung der Vorstellungen ist endlich die Rückerinnerung. Rückerinnerung ist eigentlich mit der allgemeinen Erscheinung der Wiedererweckung der Vorstellungen einerley, denn sie ist das Bewußtseyn einer Vorstellung als einer schon da gewesenen, die wiederholte Wahrnehmung derselben. Den Unterschied der Vorstellungen der Erinnerungskraft von denen der reproduktiven Einbildung im allgemeinen macht nur das, daß ich mir nicht immer eben einer bestimmten vergangenen Vorstellung wieder bewußt bin, sondern die Rückerinnerung an vorige Gemüthszustände mehr oder weniger unbestimmt durch die Menge der Bilder gleichsam verwischt wird. Jeder einzelne Zug in Traum und Dichtung, oder wenn ich z. B. nur Mensch oder roth im allgemeinen denke, so ist das eigentlich immer Rückerinnerung, wir nennen aber gewöhnlich nur die einfachsten Fälle so. Bey diesen kommt in der Rückerinnerung noch etwas über das bloße Wiederbewußtseyn hinzu, nämlich das Bewußtseyn, daß und wie eine innere Thätigkeit schon da gewesen ist. Dieses erfordert schon die Verbindung des mannichfaltigen der innern Thätigkeiten, deren ich mir bewußt bin, in der Zeit durch produktive Einbildungskraft. Diese Wahrnehmung des mannichfaltigen in der Zeit, das Bewußtseyn der Zeitbestimmung unsrer Thätigkeiten kommt eben bey der Rückerinnerung erst zu Stande. Sonst würden wir gleichsam mit unserm ganzen Bewußtseyn immer nur in einem Augenblicke der Gegenwart leben. In der Rückerinnerung werde ich mir nämlich bewußt, daß etwas ist und doch auch nicht ist, das heißt, daß etwas gewesen ist. Z. B. ich bin mir bewußt meines Lesens im Homer, und doch auch, daß ich

nicht in ihm lese: dies kann ich nur vorstellen durch das, ich las ihn, durch das Verhältniß einer vergangenen Zeit oder der Zeitfolge meiner Zustände überhaupt, deren ich mir hier durch Rückerinnerung bewußt werde.

Man denke aber ja nicht, daß aus dem Begriffe, daß etwas sey und doch auch nicht sey, sich analytisch die Vorstellung des nach einander befindlichen, und eben so wenig auch aus einer analogen Vorstellung für den Raum, daß etwas und noch etwas anders existire, die Vorstellung des neben einander befindlichen sich ableiten lasse. Denn diese liegt vielmehr schon unmittelbar in den Bedingungen unsrer Anschauung zu Grunde, und zeigt uns erst die Möglichkeit von jenen Verbindungen der produktiven Einbildungskraft, welche wir ohne das aus bloßen Begriffen nie würden erhalten können. Es wird hier nicht der Ursprung dieser Form der Anschauung, sondern nur ihre Anwendung erklärt, die Art wie sie zum Bewußtseyn, nämlich zur innern Wahrnehmung kommt. (Die hier gerügte Verwechselung liegt allen eigenthümlichen Erklärungen der Theorie des Vorstellungsvermögens, allen Deduktionen der Wissenschaftslehre und allen Konstruktionen der Identitätsphilosophie zu Grunde. Das erzeugende Princip der Natur ist hier nur die Verlegenheit des konstruirenden, sich die Natur vorzustellen. Diese Verlegenheit ist der Grund, der ihn berechtigt, z. B. zu seiner Identität Duplicität, Selbsterkenntniß des Absoluten, Potenzen u. s. w. hinzu zu postuliren.)

Erinnerungskraft ist dasjenige, was gemeinhin Gedächtniß genannt wird. Deswegen nannten wir früher die Reihe unsrer bestimmten oder unbestimmten Rückerinnerung, d. h., die Reihe der Vorstellungen der reproduktiven Einbildungskraft in ihrer unwillkührlichen Entwickelung eben

den Gedächtnißmäßigen Gedankenlauf. Es steht sich hier überhaupt in unserm Innern entgegen der gedächtnißmäßige Gedankenlauf durch Association und der logische Gedankenlauf durch willkührliche Reflexion. Daher der Konflikt zwischen Verstand und Gedächtniß, der in der Erfahrung so oft bemerkt wird. Unser jedesmaliges Bewußtseyn muß sich zwischen dem einen und andern theilen, beyde thun sich also einander gegenseitigen Abbruch. Daher kann z. B. der Verstand der Rückerinnerung wenig nachhelfen. Wenn man sich noch so sehr bemüht, sich auf etwas zu besinnen, was einem gerade nicht einfällt, so erreicht man seinen Zweck selten, man muß lieber von einer solchen Vorstellung absehen, und nur von Zeit zu Zeit flüchtig auf sie zurückkommen, denn die willkührlichen Vorstellungen des Verstandes stören nur den ruhigen Ablauf der Vorstellungen des Gedächtnisses. Menschen, die wenig Verstand haben, sonst aber eben nicht schwach sind, besitzen gewöhnlich ein starkes aber freylich oft unnützes Gedächtniß, indem der gedächtnißmäßige Gedankenlauf der Associationen vom logischen der Reflexion wenig unterbrochen wird, und so der ganze Grad ihres Bewußtseyns ersteren zukommt. Dagegen haben witzige Köpfe meist ein schwaches Gedächtniß aus dem nämlichen Grunde, der ernstere denkende Kopf aber muß beydes in vorzüglichem Grade vereinigen. Die Erinnerungskraft fordert drey verschiedene Fähigkeiten des Gemüthes, etwas ins Gedächtniß zu fassen, im Gedächtniß zu behalten, und sich auf etwas zu besinnen. Alle drey in vorzüglichem Grade vereinigt machen eigentlich erst ein starkes Gedächtniß aus. Gewöhnlich finden sie sich nicht alle beysammen in vorzüglichem Grade, indem sie zu sehr verschiedenen Geistesanlagen gehören. Die Fassungskraft hängt großentheils von der Aufmerksamkeit und dadurch

mittelbar von der Reflexion und dem Verstande ab. Gut fassen und schnell fassen ist aber noch zweyerley. Leicht und schnell zu fassen ist ein Eigenthum eines lebendigen, beweglichen Geistes, zeigt aber mehr von Agilität als von Stärke des Geistes; dagegen ist langsam fassen und treu aufbehalten eher mit Stärke verbunden. Das Behaltungsvermögen ist das, was wir in engerm Sinn Gedächtniß nannten, gut zu behalten ist eine vorzügliche Geistesanlage, indem es von innerer Gesundheit des Geistes zeugt, leider aber hilft es wenig ohne das Vermögen sich zu besinnen. In dem Vermögen, sich leicht zu besinnen, zeigt sich das Gedächtniß zunächst im Leben, dies giebt den Anschein von Gelehrsamkeit und Fleiß, und ist die nützlichste von allen zur Erinnerung nöthigen Fähigkeiten; für Genie, Geist und Verstand aber leicht auch die gefährlichste, indem sie eben die Herrschaft der Association über die Reflexion beweist. Wer sich gar zu leicht und viel auf das besinnt, was er gehört und gelernt hat, der kann vor lauter Citaten und Reminiscenzen nicht zum Selbstdenken kommen, er weiß zu allem etwas schönes zu sagen, aber immer nur, indem er fremde Gedanken wiederhohlt, nie oder selten aus eignen Mitteln. Für jemand, der eine so äußerst willfährige Besinnung hat, hält es daher äußerst schwer, seinen Geschmack und sein Urtheil auszubilden, denn sie erspart ihm immer die Mühe zu denken durch die schon fertig liegenden fremden Gedanken, die sie ihm unterschiebt. Die Besinnungskraft beruht ganz auf der Association der Vorstellungen, an sie muß sich daher eigentlich die Gedächtnißkunst wenden, welche ein gutes Gedächtniß bilden will. Sie wirkt durch Gewohnheit auf eine zweckmäßige Leitung der Association, indem sie im einzelnen eine zweckmäßige Begleitung zu bewirken sucht, im Ganzen aber

vorzüglich auf eine innere Anordnung der Vorstellungen; auf innere Ordnungsliebe hinwirkt.

§. 36.

Gewohnheit heißt der Einfluß, welchen die Wiederhohlung derselben aktiven oder passiven Zustände irgend eines Wesens auf die künftige Wiederentstehung dieses Zustands hat, und dieser Einfluß besteht in der größern Leichtigkeit, womit dieselben Veränderungen später wieder erfolgen. Diese Gewohnheit ist ein so allgemeines Gesetz, daß ihr Gebiet nicht nur das ganze innere Leben ist, sondern auch noch ein großer Theil der äußern Natur. Die Macht der Gewohnheit erstreckt sich durch die ganze Natur, so weit Leben oder ein Analogon des Lebens, so weit Organisation verbreitet ist. Pflanzen und Thiere gewöhnen sich, der menschliche Körper ist der Wirkung der Gewohnheit unterworfen, und der Geist wird großentheils von ihr beherrscht, im Leben des Einzelnen eben so, wie in den großen gesellschaftlichen Verhältnissen. Der allgemeinste Grund dieses Einflusses der Gewohnheit ist leicht anzugeben. Das wiederholte Auffallen von Wassertropfen wäscht den härtesten Stein aus, denn so gering die Wirkung des einzelnen Tropfens ist, so bleibt sie doch dem Steine eingedrückt, und jede neue summirt sich mit ihr zu einem größern Erfolg. So im allgemeinen: wo eine Ursach eine bleibende Wirkung hinterläßt, und die Ursach öfters wiederkehrt, da wächst nothwendig die Größe der Wirkung nach und nach immer mehr an, und damit zeigt sich der Einfluß der Gewohnheit.

Aus allen diesen Wirkungen der Gewohnheit wollen wir hier nur ihren Einfluß auf das Vorstellen näher untersuchen. Da gelten zwey Gesetze überall, wo Gewohnheit

auf eine Organisation wirkt. Nämlich erstens passive Veränderungen werden durch die Gewohnheit immer schwächer, der äußere Eindruck so wohl als Reiz auf den Körper, als auch als Anregung für den Sinn verliert durch Gewohnheit seine Gewalt, denn das Moment der Gesundheit giebt jedem Organismus eine Kraft der Selbsterhaltung, womit er dem äußern Eindruck reagirt, und diese wird durch Gewohnheit immer wachsen. Zweytens, aktive Veränderungen werden durch Gewöhnung immer leichter erfolgen, oft auch dadurch an Stärke gewinnen, indem durch die Wiederhohlung die anfangs entgegenstehenden Hindernisse allmählich vernichtet werden. So muß es sich verhalten bey körperlichen Angewöhnungen des Menschen, passiv bey dem Einfluß des Klima, oder bey Speisen und Getränken, aktiv bey körperlichen Uebungen, beym tanzen, fechten, voltigiren. So verhält es sich auch innerlich passiv, indem Schmerz und Vergnügen und jeder sinnliche Eindruck durch die Gewohnheit schwächer wird, aktiv, indem innere Thätigkeiten durch Gewohnheit immer leichter gemacht werden, wie Denken, Dichten, Abstrahiren oder was sonst.

Für diese innere Wirkung der Gewohnheit und der Uebung können wir aber noch ein bestimmteres und bedeutenderes Gesetz aufstellen, worauf ich hier vorzüglich aufmerksam machen will. Die innere Wirkung der Gewohnheit geht immer auf das Verhältniß der Reflexion zur Association, auf das Verhältniß des logischen Gedankenlaufes zum gedächtnißmäßigen, welches wir vorhin schon bemerkt haben. Die Gewohnheit wirkt hier immer auf Zurückdrängung des willkührlich thätigen Verstandes zu Gunsten der Association, und alle Uebung, alles Lernen besteht hier in einer Lenkung der Asso-

ciation durch Gewohnheit nach Zwecken des Verstandes, wodurch seine unmittelbare Thätigkeit nach und nach aufgehoben wird.

Der schwächere Eindruck, den sinnliche Affektionen nach und nach im Gemüthe machen, beruht, so weit er nach den innern Thätigkeiten bestimmt wird, darauf, daß sie alsdann unsre Aufmerksamkeit, welche so viel zur Belebung unsrer innern Thätigkeit beyträgt, gar nicht mehr reizen, also weniger beachtet werden, und so die Einbildungskraft durch keinen willkührlichen Anstoß ins Spiel setzen. Dagegen wirkt etwas unerwartetes, welches eine Gewohnheit unterbricht, weit stärker auf uns als sonst, indem hier plötzlich die Aufmerksamkeit gereizt, und dadurch Verstand und Einbildungskraft in Thätigkeit gesetzt werden.

Ferner die innere Wirkung der Gewohnheit auf unsere Thätigkeiten beruht ganz augenscheinlich darauf, daß eine Thätigkeit uns mechanisch wird, daß wir in Rücksicht derselben keinen äußern Anstoß brauchen, und nicht über das Einzelne derselben erst nachdenken dürfen, sondern daß sich alles gleichsam von selbst ergiebt. Dies läßt sich beym auswendig lernen oder beym Erlernen irgend einer Fertigkeit leicht bemerken. Es kommt hier immer darauf an, sich in Rücksicht einer Handlung nur im allgemeinen zu bestimmen, im einzelnen aber den mit stetem Bewußtseyn seiner Thätigkeit sich äußernden Verstand außer Aktivität zu setzen, und dann die Handlung nur durch die Association der Vorstellungen erfolgen zu lassen, wo sie dann durch einen nothwendigen Mechanismus fortgetrieben wird, und nicht den Unterbrechungen und Fehlgriffen des willkührlich thätigen Verstandes ausgesetzt bleibt. So lang ich z. B. im lesen, schreiben, voltigiren noch bey jeder einzelnen Bewegung an

mich denken muß, wie ich es zu machen habe, so lang habe ich eine Kunst oder ein Kunststück nicht in meiner Gewalt. Es trifft hier dasselbe Verhältniß ein, nach dem ein Nachtwandler im Schlafe größere Geschicklichkeiten beweist, als er wachend im Stande ist, nach dem der einfache Naturinstinkt Thiere oft fleißiger arbeiten läßt als Menschen der künstliche Verstand, indem der einfache Mechanismus der sich selbst überlassenen Association regelmäßiger wirkt, als die einer fremden Regel folgende Willkühr des Verstandes.

So ist es also eigentlich nur ein besonderer Einfluß auf die Association, in dem sich innerlich die Gewohnheit zeigt, sie giebt kein eignes positives Princip zur Einbildungskraft hinzu, sondern die Gesetze der Association sind die alleinigen Grundgesetze ihres reproduktiven Vermögens. Das Gesetz der Gewohnheit in seiner besondern Anwendung auf die Vorstellungen ist nur ein besonderer Fall der Association der Vorstellungen. Es heißt nämlich: Je öfter und mit je größerer Lebhaftigkeit Vorstellungen in einem Gemüthszustande beysammen gewesen sind, desto leichter erwecken sie sich wieder aufs neue. Diese Formel folgt unmittelbar aus dem Grundgesetz und ist von weiter Anwendbarkeit. Nicht nur die Association einzelner Vorstellungen, sondern vorzüglich auch gewisse Associationsweisen im allgemeinen werden uns dadurch geläufiger. Für sich würde es sehr schwer seyn, sich durch ein Wort einen Gedanken zu merken, aber die Gewohnheit zu sprechen macht uns diese Verbindungsart zu einer der geläufigsten von allen. Oder nach dem Grundgesetze der Einheit der Handlung müßte der Einfluß des Interesse, das wir an einer Vorstellung nehmen, sehr schwach seyn, um diese Vorstellung zu verstärken. Durch die Uebung von Jugend auf gelangen wir aber da-

hin, daß meistentheils die besondere Lebhaftigkeit einer Vorstellung mit von unsrer willkührlichen Aufmerksamkeit auf dieselbe abhängt.

c) Von der produktiven Einbildungskraft.

§. 37.

Für die Geschichte unsrer Erkenntnisse ist die Eintheilung alles unsers Wissens seinem Ursprunge nach in historisches durch Erfahrung, mathematisches durch reine Anschauung und philosophisches durch Begriffe sehr wichtig. Hier gehört das erstere seinem Ursprunge nach der Sinnesanschauung, das andere der produktiven Einbildungskraft, das dritte, (wenn man die Worte nicht mißversteht) der Reflexion. Die produktive Einbildungskraft hat ein eignes Gebiet mit scharfgezeichneten Gränzen in unserm Wissen, es ist das Gebiet der reinen Mathematik nach ihrem ganzen Umfange, oder das Gebiet der anschaulichen Verbindung. Ihr Gebiet liegt zwischen dem Sinne und dem Verstande mitten inne, dadurch und durch die vielen Mißverständnisse ihrer producirenden Thätigkeit in der Spekulation wird uns die genauere Untersuchung dieses Vermögens vorzüglich nothwendig.

Wir fanden gleich bey der Betrachtung der äußern Sinnesanschauungen eine gewisse vereinigende Anschauung, durch die wir eigentlich erst die Vorstellung der Dinge außer uns erhalten, welche nicht in der Empfindung enthalten ist, sondern allen Empfindungsweisen zugleich zu Grunde liegt, und macht, daß wir durch die eine und andre denselben Gegenstand erkennen. Durch diese vereinigende Anschauung wird uns nämlich die Erkenntniß der Körper als Materie im Raume und in der Zeit. Wenn wir das ein-

zelne Haus, den einzelnen Baum oder was sonst erkennen, so beziehen wir uns immer auf diese verbindende Anschauung, in der wir den nämlichen Gegenstand festhalten, die Empfindung, durch die er uns erscheint, mag nun dem Ohr, dem Auge oder der Betastung gehören. Wir sahen ferner, daß die einzelne Empfindung mich den Gegenstand nur erkennen läßt nach dem, was er für mich den anschauenden Geist ist, jene vereinigende Anschauung hingegen zeigt ihn uns so, wie die Gegenstände außer uns in ihrem Verhältnisse gegen einander sind.

Bey der Betrachtung des innern Sinnes fanden wir weiter, daß die innere Empfindung nur ein zu Grunde liegendes Selbstbewußtseyn zur Anschauung eigner Thätigkeiten bestimmt; die vereinigende Anschauung zeigt sich hier nur in dem zur innern Anschauung hinzukommenden Verhältniß zur Zeit.

Alle einzelnen Sinnesanschauungen enthalten also ein unmittelbar gegebenes mannichfaltiges, welches in Raum und Zeit als verbunden angeschaut wird. Jene zur Empfindung erst hinzukommende vereinigende Anschauung enthält dagegen eine anschauliche Verbindung, anschauliche synthetische Einheit der Dinge in Raum und Zeit. So ist sie das Eigenthum der produktiven Einbildungskraft.

Es kommen in der vollständigen Anschauung als sinnlicher Erkenntniß immer drey Bedingungen zusammen, erstlich die Empfindung, zweytens Beziehung der Anschauung in der Empfindung auf die Vorstellungen von Raum und Zeit, (wozu beym innern Sinn noch die Beziehung auf das Selbstbewußtseyn kommt) und drittens Verbindung oder synthetische Einheit des in der Anschauung gegebenen mannichfaltigen vermittelst der Beziehung desselben auf die Vorstellungen von Raum und Zeit. Diese Konstruktion der

Gegenstände in den Raum und in die Zeit giebt die anschauliche Vorstellung von Dauer, Größe, Gestalt, Lage, Entfernung, das heißt, die Vorstellung der figurlichen synthetischen Einheit der Gegenstände, oder des mathematischen in unsrer Erkenntniß.

Was wir also hier näher zu betrachten haben, sind erstens die Vorstellungen von Raum und Zeit selbst, und dann die Konstruktion der Gegenstände in den Raum und die Zeit oder die figurliche synthetische Einheit.

§. 38.

Abstrahiren wir von allen einzelnen Verschiedenheiten des mannichfaltigen in der Anschauung, so bleibt uns in den Vorstellungen von Raum und Zeit für sich, so wie ersterer der Geometrie zu Grunde liegt, nichts übrig als die Vorstellung eines gleichartigen mannichfaltigen in durchgängiger Verbindung. Die Anschauungen werden in der Empfindung vereinzelt gegeben, aber jeder liegt die Vorstellung von Raum und Zeit zu Grunde, und dadurch kommt erst Einheit und Verbindung in dasselbe. Diese Vorstellungen sind mancherley Untersuchungen mit vielem Streite unterworfen worden, wir müssen in ihrer Beschreibung größtentheils Kant in der Kritik der reinen Vernunft folgen.

1) Beyde Vorstellungen von Raum und Zeit werden unwillkührlich bey allen unsern Anschauungen mit vorgestellt, so daß wir, indem wir sie immer bey unsern anschaulichen Vorstellungen mit finden, nicht einmal von ihnen abstrahiren können. Wenn wir uns ein Ding denken wollen, das nirgend wo ist, also ein Daseyn unabhängig von der Vorstellung des Raumes, so bleibt uns dafür eine bloße Idee übrig, wir können die Vorstellung gar nicht an-

schaulich machen, eben so wenig können wir uns irgend eine anschauliche Vorstellung von einem Daseyn machen, welches unabhängig von der Zeit ist. Wir können uns alle Dinge vor unsrer Vorstellung aus Raum und Zeit hinaus denken, aber Raum und Zeit selbst weg zu denken sind wir nicht im Stande, unser Anschauungsvermögen ist durchaus an diese Vorstellungen gebunden.

2) Die Vorstellungen von Raum und Zeit sind selbst Anschauungen und keine allgemeinen Begriffe, denn ihr Gegenstand ist ein einzelner und unmittelbar in der Vorstellung derselben gegeben. Es gibt nur einen Raum und nur eine Zeit. Räume und Zeiten sind nur Theile dieses einen Raumes und dieser einen Zeit. Wir stellen zwar mannigfaltige Vorstellungen in ihnen, aber niemals durch sie als Merkmahle vor. Den Raum schauen wir äußerlich selbst an, die Zeit können wir zwar unmittelbar nicht selbst anschauen, indem wir nur in ihr überhaupt uns unsrer Vorstellungen bewußt werden, und sie nicht gegenwärtig seyn kann, da sie eine stetige Folge der Gegenwart selbst enthält; aber wir können alle ihre Verhältnisse bildlich im Raume durch die Bewegung in einer geraden Linie anschauen.

3) Wir werden uns der abgesonderten Anschauung von Zeit und Raum nur bewußt durch Abstraktion von allem einzelnen mannigfaltigen in der Sinnesanschauung. Sie bleiben aber alsdann nicht als allgemeine Begriffe, sondern als ursprüngliche, nothwendige, anschauliche Bestimmungen übrig, welche weit über das gegebene der einzelnen Anschauungen, von denen wir abstrahiren, hinaus gehen. Denn ihre Vorstellung in abstracto erweitert sich in der Vorstellung einer unbegränzten Vergangenheit oder Zukunft und in der Vorstellung einer unendlichen Weite bis zur Vor-

stellung eines gegebenen Unendlichen. Den Raum stellen wir uns unmittelbar als eine gegebene unendliche Größe vor, die Vorstellung desselben kann also nicht durch die einzelne Sinnesanschauung, welche jederzeit endlich ist, gegeben seyn. Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet zwar nur, daß alle bestimmte Größe in der Zeit nur durch Einschränkung einer einigen zu Grunde liegenden Zeit möglich sey; aber doch muß auch hier die zu Grunde liegende Zeit unbegränzt seyn, ihre Vorstellung ist also eben so wenig durch die einzelne Sinnesanschauung gegeben, sondern beyde Vorstellungen müssen im Gemüthe schon ursprünglich aller Sinnesanschauung zu Grunde liegen. Für diese Vorstellungen gibt es zwey widerstreitende Ansichten in unsrer Erkenntniß, eine mathematische der unmittelbaren Anschauung und eine philosophische der Reflexion über ihre Möglichkeit. In der unmittelbaren mathematischen Vorstellung sind diese Anschauungen die evidentesten von allen unsern Erkenntnissen. Hier kommt zu ihrer Unendlichkeit auch noch die Stetigkeit aller ihrer Theile hinzu, nach welcher kein Theil in ihnen der letzte ist, jede Dauer und jede Länge ins unendliche theilbar ist, und diese Eigenschaften liegen uns da gleichsam klar vor Augen. Sobald wir aber darüber zu reflektiren anfangen, so scheint uns in dieser Unendlichkeit, Stetigkeit und formellen Leerheit ein Widerspruch zu liegen. Raum und Zeit in abstracto stellen gleichsam einen einzelnen Gegenstand in der Anschauung dar, ohne etwas existirendes zu enthalten. Dies rührt aber daher, weil das existirende selbst jederzeit nur in der einzelnen Sinnesanschauung gegeben wird, Raum und Zeit in abstracto vorgestellt also nur eine leere Form der Verbindung des in der Anschauung gegebenen existirenden enthalten können. Das heißt, die Vorstellungen von Raum und Zeit sind ursprüngliche und

nothwendige Formen der Sinnlichkeit selbst, welche innerhalb unsrer Erfahrung der Vernunft als ihr immer zukommende Vorstellungen zugeschrieben werden müssen. Wir haben es aber hier überhaupt nur mit der evidenten mathematischen Ansicht dieser Anschauungen, mit einer bloßen Beschreibung derselben zu thun, so wie sie in unserm Gedankenlauf vorkommen, die philosophischen Schwierigkeiten können erst später erörtert werden.

4) Die Vorstellungen von Raum und Zeit kommen in den meisten Bestimmungen mit einander überein. Sie enthalten beyde die Anschauung eines mannigfaltigen gleichartigen in nothwendiger Verbindung. Ihr Gebrauch in der Erfahrung ist daher, daß durch sie die figürliche synthetische Einheit alles gegebenen mannigfaltigen möglich wird. Die Art der Verbindung des mannigfaltigen ist in beyden Vorstellungen ganz die nämliche, sie unterscheiden sich einzig in der Art des mannigfaltigen. Deswegen können wir uns auch alle Verhältnisse der Zeit im Bilde einer geraden Linie vorstellen.

In Rücksicht dessen aber, was hier verbunden wird, enthält die Zeit als Form der Sinnlichkeit überhaupt eine anschauliche Verbindung der Existenz der Dinge, sie enthält die Möglichkeit der Veränderung oder vom Seyn und Nicht-seyn desselben Dinges, indem dies beydes nach einander statt finden kann; aber sie enthält nicht unmittelbar eine Verbindung mannigfaltiger Gegenstände, eine solche wird uns nur durch das neben einander im Raume anschaulich. Beyde haben ein Mannigfaltiges Ausser einander in Verbindung, dies ist bey der Zeit das nach einander der Existenz, beym Raume das neben einander der Gegenstände ausser uns. Anstatt des Raumes ist für den innern Sinn das reine Selbstbewußtseyn die Form

der Vorstellung seines Gegenstandes, welche aber keine Anschauung ist. Die gebräuchliche Benennung, die Zeit ist die Form des innern, der Raum des äussern Sinnes, ist nicht richtig; die Zeit bezieht sich ganz gleichmäßig auf den Sinn überhaupt, und dem Raume entspricht für das Innere nur das Selbstbewußtseyn mit seiner Vereinigung aller innern Veränderungen im einen Ich.

§. 39.

Auf diese Weise liegen die Vorstellungen von Raum und Zeit als Formen einer anschaulichen Verbindung allen unsern Sinnesanschauungen zu Grunde. Ueber sie muß nun noch eine eigne Selbstthätigkeit der Einbildungskraft hinzukommen, um die einzelnen Sinnesanschauungen durch die figürliche Synthesis der mathematischen Anschauung hierin zu konstruiren. Um die Organisation dieses Vermögens verstehen zu lernen, müssen wir erstlich aus der bisherigen Beschreibung der Vorstellungen von Raum und Zeit den Satz noch einmal heraus heben: Die Anschauungen von Raum und Zeit entspringen nicht durch die Empfindung und ihre Sinnesanschauung im Gemüthe, sondern aus einer Grundbestimmung des Gemüths, welche nicht erst durch die Empfindung gegeben wird, und die Anschauung derselben unterscheidet sich als reine Anschauung von aller Sinnesanschauung. Zweytens müssen wir diesem Gesetz das andere an die Seite stellen: Die Dinge werden uns in der Sinnesanschauung, so wie uns die Verhältnisse unmittelbar zum Bewußtseyn kommen, nicht als in Zeit und Raum konstruirt, sondern nur unter den Bedingungen einer je-

derzeit möglichen Konstruktion derselben in Zeit und Raum gegeben, die Konstruktion selbst thut die Einbildungskraft erst in den Vorstellungen der figürlichen Verbindung oft sogar willkührlich hinzu.

Das erste Gesetz wird eben so bewiesen, wie wir die Ursprünglichkeit des reinen Selbstbewußtseyns gezeigt haben. Die Vorstellungen von Raum und Zeit können nicht zugleich mit der Empfindung dem Gemüthe gegeben werden, obgleich sie erst bey Gelegenheit der Empfindung zum Bewußtseyn kommen, denn sie beziehen sich erstlich auf jede in der Empfindung gegebene Anschauung und dann auf das Ganze aller dieser Anschauungen, so daß sie die zerstreuten einzelnen Gegenstände derselben als Gegenstände einer Welt mit einander verbinden. Außerdem können wir hier aber noch den neuen Grund hinzuthun, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit in ihrer Unendlichkeit, Stetigkeit und Nothwendigkeit weit über das in aller Sinnesanschauung gegebene hinaus gehen, sie müssen also aus einer ursprünglichen Beschaffenheit des Gemüthes entspringen, und durchaus unabhängig von allem einzelnen der Empfindung statt finden. Jede Sinnesanschauung ist nur auf den Augenblick ihrer Gegenwart beschränkt, durch sie erkennen wir nur Thatsache und das unmittelbar wirkliche. Dagegen ist die Anschauung von Raum und Zeit eine reine Anschauung, welche viel weiter geht. Die Schärfe der mathematischen Zeichnung, Punkt, Linie und Fläche des Geometers, die Stetigkeit und Unendlichkeit des Raumes und der Zeit sind gar keine Gegenstände der Beobachtung, der Erfahrung, der Sinnesanschauung, sie können sich nur vor einer ganz andern, der reinen Anschauungsweise zeigen. Die Gewißheit, mit der wir rückwärts in die Vergangenheit, vorwärts in

die kommende Zukunft schauen, die Gewißheit, mit der wir hinter jeder Gränze von der Erweiterung des Raumes über sie hinaus überzeugt sind, kann gar nicht der Sinnesanschauung gehören, denn in der liegt nichts davon, sie kommt einzig der reinen Anschauung der produktiven Einbildungskraft zu, welche nicht nur auf das einzelne wirkliche beschränkt ist, sondern sich in jeder Lehre der reinen Mathematik zur Anschaulichkeit allgemeiner Gesetze erweitert. Eben mit dieser reinen Anschauung legt sich die Einbildungskraft der Mathematik zu Grunde, und bestimmt dadurch die Eigenthümlichkeit des mathematischen Wissens, welche wir die Konstruktion ihrer Begriffe nennen. Die Nachweisung im einzelnen Beyspiel läßt uns hier die Möglichkeit des Begriffes im allgemeinen, und die Nothwendigkeit eines allgemeinen Gesetzes erkennen. Durch die Betrachtung des einzelnen Zahlenbeyspiels überzeuge ich mich von der Nothwendigkeit eines allgemeinen Gesetzes der Rechnung, durch die Betrachtung der einzelnen Figur an der Tafel von der Nothwendigkeit allgemeiner Gesetze der Zeichnung.

Das zweyte Gesetz war: Wenn gleich Raum und Zeit als allgemeine Gesetze jeder Sinnesanschauung zu Grunde liegen, so wird doch vor der innern Wahrnehmung die Konstruktion der Gegenstände einer Sinnesanschauung nicht mit der Empfindung zugleich gegeben, sondern sie kommt erst durch Einbildungskraft hinzu. Hier ist es freylich einleuchtend, daß wir in abstracto mit den Vorstellungen von Figur und Dauer, so wie die Mathematik sie braucht, ganz willkührlich umgehen können, indem wir uns nach Belieben geometrische Zeichnungen entwerfen, aber in der wirklichen Anwendung auf die Dinge außer uns scheint diese Vorstellung gewöhnlich dem Sinne und nicht einer eignen Einbildungskraft zu gehören. In der That sind aber alle

unsre Vorstellungen von Gestalt, Grösse und Entfernung, kurz alle Vorstellungen der figurlichen Verbindung nichts als eine lebendige Geometrie, welche wir ohne darauf zu achten beständig im Leben mit Selbstthätigkeit anwenden. (Dieses Vermögen der beständig im Leben angewandten Mathematik ist es eigentlich, was nach der sogenannten Pestalozzischen Erziehungsmethode in den Schülern mit gutem Erfolg regelmässiger ausgebildet wird, als es bisher üblich war, wodurch Augenmaaß, jedes Urtheil über anschauliche Grösse und Figur, Zeichnung und Rechnung so sehr geschärft und sicher gemacht wird.) Diese eigene Thätigkeit der Einbildungskraft wird durch folgendes deutlicher werden.

Würden mit dem mannichfaltigen, welches bey der Empfindung in der Anschauung vorgestellt wird, zugleich die Verbindungen dieses mannichfaltigen in Raum und Zeit vor dem Bewußtseyn gegeben, so würden die Gegenstände in der Sinnesanschauung auch sogleich schon als in Raum und Zeit konstruirt enthalten seyn, und nicht nur unter der Bedingung einer möglichen Konstruktion oder Zusammenordnung desselben stehen, welche wir hinterher erst hinein tragen müssen. In jeder Wahrnehmung eines Gegenstandes müßte dieser in Rücksicht der zur figurlichen Verbindung in Raum und Zeit gehörigen Prädikate bestimmt seyn. Gestalt, Entfernung und alle Verhältnisse der Lage eines Dinges im Raume müßten schon aus jeder einzelnen Wahrnehmung sich abnehmen lassen. Eben so auch für die Zeitbestimmung. Dies ist aber nicht der Fall, sondern diese Bestimmungen können wir erst aus der Vergleichung mehrerer Wahrnehmungen durch Reflexion erhalten. Es findet ein Unterschied zwischen der Apprehension als dem ersten Auffassen der Anschauung und dem Anerkennen des Gegen-

standes in ihr statt. Dies können wir uns in solchen Fällen deutlich machen, wo die Sinnesanschauung nicht zulangt, um die mathematische Anschauung des Gegenstandes vollständig zu machen, oder wo unser willkührliches Urtheil zwischen die Sinnesanschauung und die wirkliche figurliche Verbindung der Einbildungskraft tritt.

Bey der Zeitbestimmung ist es überhaupt einleuchtend, daß der Sinn sie nicht mit giebt, sondern daß sie erst Urtheil fordert, indem wir, ohne die Uhr in der Hand zu haben oder nach der Sonne zu sehen, kaum um die Dauer einer Viertelstunde bestimmt wissen. Bey der Konstruktion im Raume meinen wir wohl gewöhnlich Größe, Lage und Entfernung ungefähr mit zu sehen, in vielen Fällen aber läßt sich die Anschauung doch nicht vollenden, oder wir irren uns gar, und können daraus finden, daß die Vorstellung doch von unsrer Selbstthätigkeit und von unserm Urtheil abhängt. Im Raume können wir uns die mannichfaltigen Verhältnisse mannichfaltiger Gegenstände nach zwey Dimensionen oder an einer Fläche vorstellen, die dritte Dimension ist die Dimension der Entfernung von mir, was ich also von einem Standpunkte ansehe, und ohne sich kreuzende Bewegung, wogegen ich nicht in Bewegung bin, das ist mir nur hinlänglich zur Konstruktion in zwey Dimensionen und nicht nach Länge, Breite und Dicke gegeben. Daher z. B. die Möglichkeit eines Gemähldes, welches mir auf einer Fläche eine ganze Gegend darstellt, so wie ich sie von einem Standpunkt aus sehe. Eben so unsre Vorstellung vom gestirnten Himmel, da wir unsre Bewegung in Rücksicht der Sterne nicht wahrnehmen, so setzen wir nur Lichtpunkte gestreut auf die Fläche einer hohlen Halbkugel, würde hingegen hier die Konstruktion im Raume durch den Sinn mit gegeben, so müßten wir die Sterne

als Weltkörper, und alle Verhältnisse des Weltgebäudes mit einem Blicke anschauen.

Noch deutlicher wird die Sache dadurch, daß wir in diesen Vorstellungen dem Irrthum unterworfen sind, dadurch, daß optischer Betrug oder überhaupt sogenannte Sinnentäuschung statt finden kann. Die beyden Sinne, vermittelst welcher wir zur mathematischen Anschauung gelangen, sind vorzüglich die Betastung und das Gesicht. Von beyden giebt es mehrere bekannte Fälle der Täuschung. Für die Betastung ist das bekannteste, wenn man eine kleine Kugel zwischen zwey über einander geschlagene Finger faßt, und auf einer harten Unterlage hin und her rollt. Blickt man weg, so meint man zwey Kugeln zu fühlen, zwischen denen man durchgreift, und das deshalb, weil jeder Finger nur eine halbe Kugel fühlt, wir aber diese durch die Einbildungskraft wegen der ungewöhnlichen Lage der Finger nicht zusammen, sondern auseinander konstruiren, und so aus jeder Hälfte eine eigne Kugel entwerfen, anstatt sie zu einer zu vereinigen. Für das Auge sind viele Fälle bekannt. Wir sehen oft einen Gegenstand aus der Ferne für etwas anders an, als was wir nachher finden, wir irren uns in Rücksicht seiner Größe und Entfernung. Ein andermal sehen wir ein Gemählde für ein Basrelief an, ja bey einem grau auf grau gut schattirten Gemählde können wir bestimmt die Distanz nehmen, in welcher unser Urtheil noch unbestimmt bleibt, ob wir etwas wirklich erhöhtes oder etwas gemahltes sehen. Aehnlich ist der Fall mit geometrischen Figuren von Körpern, die wir durch Gewohnheit auf den ersten Anblick nicht als flache Zeichnung, sondern gleich als Körper willkührlich anschauen, und wo wir uns Gewalt anthun müssen, sie als bloße Ebene zu betrachten. Noch bekannter sind die größere Erscheinung des Mondes

am Horizont als hoch am Himmel, und das grösser scheinen der Gegenstände in Nebel und Dämmerung. Endlich das Auffallendste von allem ist, daß wir eigentlich eine doppelte etwas verschiedene Anschauung der Dinge durch die Augen erhalten, indem das eine Auge anders sieht als das andere, wir vereinigen dies aber gewöhnlich auf der Stelle nur zu einer mathematischen Anschauung. (In der Physiologie wird bey der Betrachtung der Korrelation des Auges mit der ihm entsprechenden Empfindung und Sinnesanschauung gewöhnlich gefragt: Wie kommt es, daß wir die Gegenstände aufrecht sehen, da doch das Bild auf der Netzhaut umgekehrt liegt? und wie kommt es, daß wir mit zwey Augen nur ein Bild sehen? Die richtige Antwort auf ersteres ist, jene umgekehrte Lage findet nur für die Vergleichung des Bildes im Auge mit den Gegenständen draußen statt; wir sehen aber nicht durch diese Vergleichung, sondern nur durch das Bild für sich, in diesem sind alle gegenseitigen Verhältnisse richtig, die genannte Schwierigkeit findet also gar nicht statt. In Rücksicht des zweyten aber wird jetzt von vielen Physiologen das Faktum selbst abgestritten, sie behaupten, wir bekämen im gewöhnlichen Zustand der Augen nicht zwey, sondern nur eine Empfindung. Nur wenn der gesunde schielt oder der schielende die Axen parallel richtet, bekomme er zwey Empfindungen, dann sehe er aber auch doppelt. Die Erklärung wird so gegeben. Die Sinnesanschauung entspricht nicht unmittelbar der Reizung der Netzhaut, sondern dem in das Gehirn fortgepflanzten Eindruck auf den Sehehügel. Jedem Sehehügel entspreche die eine Hälfte des Gesichtsfeldes, und bey Thieren, deren beyder Augen einen gemeinschaftlichen Theil des Gesichtsfeldes haben, vorzüglich also beym Menschen diene die Kommissur der Sehenerven dazu, um diese Ver-

doppelung in den Sehehügeln auszugleichen. Zum Belege führt man die Beobachtung an, daß die Hemiopie, (eine Krankheit, in der der Kranke jeden Gegenstand, den er ansieht, nur halb sehen kann) von Lähmung oder Verhärtung des einen Sehehügels herrühre. Diese Beobachtung stimmt aber nicht mit der versuchten Erklärung. Nach letzterer müßte es im genannten Falle dem Kranken vorkommen, als könne er nur ein Auge brauchen, und nicht so, wie es wirklich geschieht. Nicht das Gesichtsfeld überhaupt, sondern das halbe Gesichtsfeld jedes einzelnen Auges für sich ist verdunkelt. Auch giebt es andere Versuche, die genau entscheiden, daß sich die Reizungen beyder Augen für den gemeinschaftlichen Theil des Gesichtsfeldes nicht früher vereinigen, als sie der Empfindung entsprechen, z. B. sonst müßte man, wenn man das eine Auge ganz mit einem durchscheinenden blauen, das andere mit einem durchscheinenden gelben Glase bedeckt, am einen Ende gelb, in der Mitte grün, am andern Ende blau sehen, was aber nicht geschieht, sondern beyde Scheiben des blau und gelb liegen scharf begränzt neben einander. Eben so, wenn man gegen das Licht gekehrt die Augen zumacht, eins so bedeckt, daß man schwarz sieht, das andere aber das roth des durchscheinenden Augenliedes sehen läßt, so liegen wieder beyde Scheiben ohne Vermischung neben einander. Der Sinn giebt uns also allerdings für jedes Auge ein eignes Bild, und die Vereinigung macht sich nur die Einbildungskraft.)

Unser Satz würde überhaupt weit einleuchtender seyn, wenn wir nicht durch Gewohnheit lernten die Konstruktion des gegebenen mannichfaltigen weit eher zu Stande zu bringen, als sie durch das im einzelnen Falle unmittelbar gegebene wirklich bestimmt ist. So zeichnen wir uns z. B.

wir aber den Widerspruch dieser zwey Behauptungen der Willkührlichkeit und des unwillkührlichen dieser Vorstellungen aufheben?

Man nennt dieses Vermögen wegen seiner Selbstthätigkeit wohl gar schaffende Einbildungskraft, aber so mächtig ist sie nicht. Niemand kann vor Irrthum und Fehler so sicher seyn, als wer zu schaffen vermag, denn der gibt seinen Geschöpfen die Regel des Daseyns ja selbst, wer will ihn also des Fehlers zeihen. Wir aber fehlen mit unsrer produktiven Einbildungskraft oft genug, wie der optische Betrug ausweist, oder ein andermal ist die Erkenntniß nicht hinlänglich bestimmt, um die Konstruktion zu vollenden, wir mußten uns mit einer halben Konstruktion z. B. bey der Zeichnung der Sterne an das Himmelsgewölbe behelfen. Diese Einbildungskraft ist also weit entfernt eine schaffende Kraft zu seyn, ihr wahres Wesen läßt sich aber eben aus dem zuletzt bemerkten deutlich machen. Wenn die willkührliche Thätigkeit bey der Konstruktion der figürlichen Verbindung des Irrthums und der Unvollständigkeit geziehen werden kann, so kommt es hier auf zwey verschiedene Regeln an, nach denen unsre Vorstellungen erfolgen. Nach der einen Regel versucht unsre Einbildungskraft mit oft willkührlicher Thätigkeit sich eine Vorstellung von der Konstruktion der Dinge in Raum und Zeit zu machen, dabey erkennt sie aber noch ein anderes Gesetz der Wahrheit an, nach welchem diese Konstruktion eigentlich zu machen sey, welches sie aber zuweilen nicht vollständig zu erreichen vermag, in Rücksicht dessen sie zuweilen gar fehlt.

Wohin gehören nun diese beyden Regeln? Wir werden ihr Verhältniß verstehen, wenn wir auf das Gesetz des innern Sinnes Rücksicht nehmen: Das Vorhandenseyn der Thätigkeiten im Gemüthe ist mit dem Bewußtseyn derselben

nicht einerley, es muß erst noch ein eignes Verhältniß zum Vermögen der Selbsterkenntniß hinzukommen, damit wir das wirklich in uns finden, was sonst nur dunkel in uns ist. Dieses Vermögen der Selbsterkenntniß ist seiner Grundlage nach innerer Sinn, wird aber durch den Einfluß des Willens in der Reflexion zur vollständigen Selbstbeobachtung ausgebildet. Eben so, wie wir bey der Association der Vorstellungen von dem, was sich unmittelbar vor dem innern Sinne zeigte, zu dem tiefer liegenden Gesetz der reproduktiven Einbildungskraft übergehen müssen, so müssen wir nun auch hier bey der produktiven Einbildungskraft unterscheiden, was dem innern Wiederbeobachtungsvermögen und was der zu Grunde liegenden beobachteten Erkenntniß gehört. Die Schwierigkeit ist aber hier, daß wir die Selbstbeobachtung gerade auf ihrem Uebergang vom innern Sinne zur Reflexion treffen. Der Ausdruck produktive Einbildungskraft ist dem gemäß zweydeutig. Wir können darunter verstehen das Vermögen mathematische Anschauungen von Raum und Zeit und der figürlichen Verbindung der Dinge in ihnen, zu haben, oder auch bloß das Vermögen dieser mathematischen Anschauungen, so wie sie in der Vernunft liegen, uns nur wieder bewußt zu werden, sie in uns wahrnehmen zu können. Nach der ersten Bedeutung als unmittelbares Vermögen der mathematischen Anschauung ist sie eine ursprüngliche Selbstthätigkeit der Erkenntnißkraft, das Vermögen der anschaulichen Einheit und Verbindung selbst, wodurch wir die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit besitzen, und in welchem auch das Gesetz aller figürlichen Verbindung enthalten ist. Die Theorie dieses Vermögens können wir erst später in der Theorie der Einheit und Verbindung vollenden. Nach der andern Bedeutung hingegen allein kommt ihr die

willkührliche Thätigkeit zu, durch die wir uns der einzelnen figürlichen Verbindungen bewußt werden, indem die Selbstbeobachtung sich zum Theil noch des innern Sinnes bedienen kann, oft aber auch der Reflexion bedarf. Das Verhältniß dieser beyden Vermögen kann durch folgendes noch deutlicher werden. Die wissenschaftliche mathematische Erkenntniß ist die auf Regeln gebrachte Beobachtungskunst der produktiven Einbildungskraft, durch sie können wir uns am leichtesten orientiren, wie wir etwas unmittelbar schon in der Vernunft gegebenes nur wieder auffinden und beobachten. Für das unmittelbare Vermögen können wir hier sagen: Wer Gegenstände nur aus zwey Standpunkten gesehen hat, in dessen Geist ist (bis auf die Gränze der Mangelhaftigkeit seiner Augen) die ganze Konstruktion derselben nach Größe, Lage und Entfernung vollständig. Dies läßt sich jedem deutlich machen, der nur ein wenig Geometrie versteht. Denn von einem Standpunkt zum andern habe ich kommen müssen, ich kenne also ihre Entfernung, und sie mag so klein seyn als sie will, so habe ich hier eine bekannte Standlinie, von deren beyden Endpunkten sich gerade Linien nach jedem Gegenstand unter einem bestimmten Winkel anlegen; ich kenne also für die Lage jedes Punktes, den ich aus zwey Standpunkten angesehen habe, zwey Winkel und eine Seite aus einem Triangel, dessen Spitze jener Punkt ist, seine Entfernung und Lage ist also in meiner unmittelbaren mathematischen Anschauung gegeben. Wir können sagen: es liegt in unsrer Vernunft, durch zwey Blicke nach dem gestirnten Himmel die Erkenntniß der Größe, Entfernung und verhältnißmäßigen Lage aller Weltkörper, die ich sehe, nur die Selbstbeobachtung der Reflexion ist hier begränzt, indem ich die Unterschiede nur bis an eine bestimmte Gränze zu messen vermag. Wer.

nur wenigemal durch die guten Instrumente eines Herschel oder Schröter den Himmel beobachtet hätte, der besäße in der unmittelbaren dunkeln Vorstellung seines Geistes dieselben astronomischen Kenntnisse wie jene. Die Ueberlegenheit jener aber läge nur in der Ausbildung ihrer innern selbstbeobachtenden Reflexion.

Auf diese Weise verschwindet ganz das widersinnige, was in den meisten gewöhnlichen Vorstellungen von der produktiven Einbildungskraft liegt. Ihre willkührliche Thätigkeit giebt uns keine neuen Erkenntnisse, sondern läßt uns nur solche bemerken, welche unmittelbar schon in uns liegen. Ihr zu Grunde liegt aber ein unmittelbares Vermögen der mathematischen Anschauung, welches mit einer ursprünglichen Selbstthätigkeit die Form an unsre Anschauung giebt, in den Anschauungen von Raum und Zeit und dem Gesetze der figürlichen Verbindung.

f) Die Einbildungskraft in der Vereinigung ihrer beyden Vermögen.

§. 41.

Die Erscheinungen in der innern Natur, die wir gewöhnlich der Einbildungskraft zuschreiben, sowohl im Denken als im Dichten gehören ihr meist in der Vere
ihrer beyden Vermögen. Reproduktive und produk
dung sind aber von ganz verschiedenem Urspru
sie ist eigentlich das Vermögen des gedächt
dankenlaufes, denn ihr gehört die Ge
und durch diese wird eigentlich das
Spiel der Vorstellungen bewegt. D
dung hingegen giebt einen ganz neuen
niß in der mathematischen Anschau

willkührliche Thätigkeit zu, durch die wir uns der einzelnen figürlichen Verbindungen bewußt werden, indem die Selbstbeobachtung sich zum Theil noch des innern Sinnes bedienen kann, oft aber auch der Reflexion bedarf. Das Verhältniß dieser beyden Vermögen kann durch folgendes noch deutlicher werden. Die wissenschaftliche mathematische Erkenntniß ist die auf Regeln gebrachte Beobachtungskunst der produktiven Einbildungskraft, durch sie können wir uns am leichtesten orientiren, wie wir etwas unmittelbar schon in der Vernunft gegebenes nur wieder auffinden und beobachten. Für das unmittelbare Vermögen können wir hier sagen: Wer Gegenstände nur aus zwey Standpunkten gesehen hat, in dessen Geist ist (bis auf die Gränze der Mangelhaftigkeit seiner Augen) die ganze Konstruktion derselben nach Größe, Lage und Entfernung vollständig. Dies läßt sich jedem deutlich machen, der nur ein wenig Geometrie versteht. Denn von einem Standpunkt zum andern habe ich kommen müssen, ich kenne also ihre Entfernung, und sie mag so klein seyn als sie will, so habe ich hier eine bekannte Standlinie, von deren beyden Endpunkten sich gerade Linien nach jedem Gegenstand unter einem bestimmten Winkel anlegen; ich kenne also für die Lage jedes Punktes, den ich aus zwey Standpunkten angesehen habe, zwey Winkel und eine Seite aus einem Triangel, dessen Spitze jener Punkt ist, seine Entfernung und Lage ist also in meiner unmittelbaren mathematischen Anschauung gegeben. Wir können sagen: es liegt in unsrer Vernunft, durch zwey Blicke nach dem gestirnten Himmel die Erkenntniß der Größe, Entfernung und verhältnißmäßigen Lage aller Weltkörper, die ich sehe, nur die Selbstbeobachtung der Reflexion ist hier begränzt, indem ich die Unterschiede nur bis an eine bestimmte Gränze zu messen vermag. Wer

nur wenigemal durch die guten Instrumente eines Herschel oder Schröter den Himmel beobachtet hätte, der besäße in der unmittelbaren dunkeln Vorstellung seines Geistes dieselben astronomischen Kenntnisse wie jene. Die Ueberlegenheit jener aber läge nur in der Ausbildung ihrer innern selbstbeobachtenden Reflexion.

Auf diese Weise verschwindet ganz das widersinnige, was in den meisten gewöhnlichen Vorstellungen von der produktiven Einbildungskraft liegt. Ihre willkührliche Thätigkeit giebt uns keine neuen Erkenntnisse, sondern läßt uns nur solche bemerken, welche unmittelbar schon in uns liegen. Ihr zu Grunde liegt aber ein unmittelbares Vermögen der mathematischen Anschauung, welches mit einer ursprünglichen Selbstthätigkeit die Form an unsre Anschauung giebt, in den Anschauungen von Raum und Zeit und dem Gesetze der figürlichen Verbindung.

f) Die Einbildungskraft in der Vereinigung ihrer beyden Vermögen.

§. 41.

Die Erscheinungen in der innern Natur, die wir gewöhnlich der Einbildungskraft zuschreiben, sowohl im Denken als im Dichten gehören ihr meist in der Vereinigung ihrer beyden Vermögen. Reproduktive und produktive Einbildung sind aber von ganz verschiedenem Ursprunge. Die erste ist eigentlich das Vermögen des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes, denn ihr gehört die Gedankenassociation, und durch diese wird eigentlich das ganze unwillkührliche Spiel der Vorstellungen bewegt. Die produktive Einbildung hingegen giebt einen ganz neuen Antheil zur Erkenntniß in der mathematischen Anschauung hinzu. Wie kommt

es nun, daß diese zwey Vermögen, deren Ursprung so verschieden ist, doch in so genaue Vereinigung kommen, und fast immer in unserm Innern mit einander spielen? Dadurch, daß die reproduktive Einbildungskraft durch das Spiel ihrer Associationen zum Abstraktionsvermögen, oder zur schematisirenden Einbildungskraft wird. Durch das Spiel der Associationen werden die Vorstellungen aus ihren ersten Verbindungen herausgerissen, es entsteht Trennung in ihnen, wir stellen bloße Theile aus gegebenen Erkenntnissen wieder vor, wir erhalten bloße Vorstellungen, die nicht schon Erkenntnisse sind. Die Vernunft ist unmittelbar immer Erkenntnißkraft, sie stellt das Daseyn bestimmter Gegenstände oder allgemeine Gesetze vor, unter denen dieses steht. Durch die abstrahirende Association hingegen werden einzelne Vorstellungen aus diesen Erkenntnissen getrennt, und kommen so für sich zum Bewußtseyn. Dadurch erhalten wir die freyen Vorstellungen, welche wir als Bilder in der Dichtung oder als Merkmahle im Denken anwenden können, ohne an die strenge Regel der anschaulichen Erkenntniß gebunden zu seyn. So erhalten wir in den anschaulichen Einbildungen von Gegenständen, ohne ihre Gegenwart, solche losgerissene Vorstellungen, welche nicht wie die unmittelbaren Sinnesanschauungen nur in diese bestimmte Erkenntnisse des einzelnen Gegenstandes gehören, sondern mit denen wir im Denken und Dichten freyer spielen können. Die produktive Einbildung legt nun unmittelbar die Formen ihrer figürlichen Verbindung an die Gegenstände der Sinnesanschauungen selbst, nachher aber werden ihr auch eben so jene Bilder der Einbildung zugeführt, und nun giebt sie auch diesen ihre Formen, und vereinigt sich darin mit der reproduktiven Einbildungskraft in allem Denken und Dichten.

Das Vermögen zu abstrahiren oder Vorstellungen zu haben, welche nicht schon Erkenntnisse sind, gehört der reproduktiven Einbildungskraft, indem alle diese Vorstellungen durch Association aus dem Erkennen entspringen, seine bestimmteste Anwendung aber macht sich durch den Schematismus der Einbildungskraft, indem es uns die Schemate zu allgemeinen Begriffen liefert. Es giebt gewisse anschauliche Vorstellungen in uns, welche nicht auf einen bestimmten Gegenstand gehen, sondern eine unbestimmte Zeichnung schwebend zwischen vielen Bildern enthalten, welche der Bestimmung eines allgemeinen Begriffes entsprechen. Eine solche Vorstellung ist z. B. die eines Pferdes, eines Tisches, der Geschwindigkeit, der Zahl 7 überhaupt, vermöge deren ich denn im einzelnen Falle dieses bestimmte Thier als ein Pferd, dieses bestimmte Ding als einen Tisch, diese bestimmte Anzahl gerade als sieben anerkenne. Diese Vorstellung heißt ein Schema der Einbildungskraft, durch sie legt sich die Einbildungskraft vorzüglich dem willkührlich denkenden Verstande unter, wir werden sie daher erst beym logischen Gedankenlaufe näher kennen lernen.

Die Vereinigung beyder Vermögen der Einbildungskraft macht sich also dadurch, daß die produktive ihre Formen auch an die Bilder der reproduktiven bringt, wie an Sinnesanschauungen, dann aber ihre figürlichen Verbindungen auch wieder den Gesetzen der Association unterworfen sind, wie alle Vorstellungen. Dieses vereinigte Spiel entlehnt den Stoff seiner Vorstellungen vom Sinne, kommt aber auch mit ihm in unsern Innern in Gegensatz, indem dem Sinne das Anschauen, ihm das Phantasiren gehört. Auf der andern Seite wird dies Spiel gleich von der willkürlichen Thätigkeit des Verstandes in Anspruch ge-

nommen, und mannigfaltig modificirt, so daß sich hier die verwickeltsten Erscheinungen der innern Erfahrung zeigen.

Hier vereinigt sich sowohl im Denken als im Dichten immer die Association der reproduktiven mit der Kombination der produktiven Einbildungskraft. Die Association der Vorstellungen ist eins der wichtigsten Momente in unserm ganzen innern Leben. Dem Grade nach kann Charakter, Verstand, Geist, Einbildungskraft u. s. w. in einem Menschen stärker seyn als im andern, was aber wirklich der Art nach das Denksystem des einen, von dem des andern unterscheidet, ist fast einzig diese Association. Sie wird durch die ganze Geschichte unsers innern Lebens, durch kleines bis zum kleinsten eben wie durch das große in jedem Geiste auf eine andere individuelle Weise ausgebildet, und dadurch wird der individuelle Zug der Wünsche und Begierden, der Beurtheilungsweise und der Weltansicht des einzelnen bestimmt. Ihre Bestimmtheit und Reinheit macht zum großen Denker, ihre Reinheit, Stärke und Lebendigkeit zum Dichter, und die Uebermacht einzelner Associationen über die willkührliche Thätigkeit des Verstandes giebt die fixe Idee des Narren. Wer da meint durch die Freyheit der Reflexion die Genialität unsrer Denker und Dichter in eine ganz andere höhere Sphäre zu erheben, der irrt gar sehr, es ist dasselbe Spiel der Associationen, was hier Systeme der Wissenschaft und ideale Schönheit, dort den gemeinsten Traum hervorgehen läßt, hier und dort beherrscht der gleiche Mechanismus innerer Naturgesetze unsern Gedankenlauf, die Freyheit des Verstandes reißt sich von diesem Mechanismus nirgends los, sie kann nur Associationen lenken und leiten, nie aber unabhängig von ihnen Gedanken oder Dichtung erzeugen. Diese Leitung der Association geschieht nun vorzüglich durch das Kombinationsvermögen.

das heißt durch die der Willkührlichkeit des Verstandes unterworfene produktive Einbildungskraft. Das Kombinationsvermögen ist das allgemeinste Vermögen der willkührlich bestimmbaren mathematischen Anschauung, es macht seinen Einfluß bey allem Denken und Dichten geltend, und giebt der Mathematik selbst noch allgemeinere Gesetze als die allgemeine Arithmetik. Seine ersten Gesetze sind die allgemeinsten Gesetze der willkührlichen mathematischen Konstruktion: wir können dasjenige, was uns einmal in der Vorstellung gegeben ist, vor der Einbilduug so vielmal wiederhohlt vorstellen, als wir wollen; wir können dasjenige, was uns in einer Ordnung gegeben ist, willkührlich vor der Einbildung in veränderter Ordnung vorstellen, und eine gegebene Größe in der Anschauung vor der Einbildung ohne Ende vermehrt und vermindert denken, d. h. den Postulaten der reinen Mathematik willkührlich nachkommen; denn die Arithmetik fordert jede gegebene Größe in Gedanken ohne Ende zu vermehren, die Geometrie durch den unendlichen Raum gerade Linien zu ziehen nnd sie ohne Ende fort zu verlängern. Von diesen einfachen Elementen aus verbreitet aber die Kombination ihren Einfluß auf alles unser Denken und Dichten, ihre Verhältnisse verlassen uns nirgends, und haben daher in so mancher andern Wissenschaft, selbst in der Philosophie zuweilen die Hoffnung erregt, durch Mathematik ihre Räthsel zu lösen. Hier bleibt aber die Kombination doch an das allgemeine Gesetz der produktiven Einbildung gebunden, nur die Form figürlicher Verbindungen ist in ihrer Gewalt, jeder Stoff muß ihr erst gegeben werden, um ihm ihre Form anlegen zu können, und sie kann nirgends verschiedene Qualitäten durch einander erklären. Daher ist freylich in der Philosophie fast alles logische, alle Erklärung ihr Werk, sie kann aber nie das Princip hinzu-

geben, aus dem erklärt werden soll, sie enthält die Regel aller Involutionen und Evolutionen, aber verlangt erst einen gegebenen Zeiger zur Anwendung. Das Ganze aller menschlichen Erkenntniß ist die J für den Zeiger, der die Reihe aller Grundbegriffe enthält, und deren Evolutionen die Systeme aller Wissenschaften darstellen.

§. 42.

In der ganzen Zusammensetzung der innern Thätigkeiten für die Einbildungskraft erhalten wir den Unterschied, daß wir sie bald zum mittelbaren Erkennen im Denken, bald im bloßen freyen Spiele der Vorstellungen zu der Dichtung brauchen. Das Denken müssen wir im folgenden als Eigenthum des Verstandes näher untersuchen, hier bleiben wir also nur bey der Dichtung als dem nähern Eigenthum der Einbildungskraft stehen. Die Dichtung ist wieder unwillkührliche oder willkührliche. Das Vermögen der willkührlichen Dichtung heiße Dichtungskraft, die unwillkührliche heißt Traum und das Vermögen zu träumen Phantasie in der bestimmtesten Wortbedeutung.

Das freye Spiel der Vorstellungen, welches gar nicht auf Erkenntniß der Dinge ausgeht, ist eins der wichtigsten unter allen innern Phänomenen, und verbreitet seinen Einfluß über unser ganzes Leben. Fast jeder Mensch lebt im Dichten oder im Phantasiren. Wer nur so weit gebildet ist, daß er für Langeweile empfänglich wird, der spielt entweder selbst mit seiner freydichtenden Einbildung, oder wird ein Spiel seiner Phantasie. Langeweile zu haben ist nämlich schon ein Zeichen einer gebildeten Einbildungskraft. Der gemeine Mann kann, wenn er nichts zu arbeiten hat, mit Vergnügen halbe Tage lang stille liegen, ohne etwas bestimmtes zu denken. Hingegen jeder Gebildete verlangt das

freye Spiel seiner Vorstellungen immer lebendig zu haben, er will im Ernst oder Spiel Unterhaltung haben, und ihn trifft die Langeweile, sobald er in eine Lage kommt, wo seine Einbildungskraft sich nicht zu beschäftigen vermag.

In dem freyen Spiele der Vorstellungen beschäftigt sich das Gemüth, indem es nicht nach Erkenntniß und Wahrheit sucht, sich nur innerlich mit sich selbst, es kommt daher vorzüglich mit Lust und Begierde in Berührung. Hier wird eigentlich Freude und Traurigkeit, Glück und Unglück eines Menschen bestimmt. Der enge Augenblick der Gegenwart ist nur der Vordergrund einer weiten Landschaft, welche von der Einbildung in die Zukunft hinaus gezeichnet liegt, die bald von Hoffnung hell erleuchtet, bald von Furcht verfinstert wird. In diesem Hoffen oder Fürchten besteht der größte Theil vom Glücke unsers Lebens, und selbst in dem noch, was wir hoffen oder fürchten, dringt uns die Phantasie oft gegen das Interesse des Sinnes ihr eigenes Gesetz auf.

Schon in Rücksicht der Erkenntniß ist die Einbildungskraft in Streit mit dem Sinne, indem sie uns ihre Phantasien für Anschauungen unterschiebt im Schlafe, im Fiebertraum, bey Schwärmern und bey philosophischen Träumern, denn unsre meiste Philosophie ist nur gedichtet, weil es leichter ist, mit Vorstellungen zu spielen als gesetzmäßig selbst zu denken. Aber noch größere Ansprüche macht sie über den Sinn in allem, was Lust und Begierde und unser Urtheil über den Werth der Dinge betrifft. Hier ist fast alles Glück der Menschen phantasirt. In dem, worauf die Erwartung im voraus gespannt war, werden wir meistentheils getäuscht, weil die Phantasie gleich zu hoch steigt, und es ihr zu leicht wird, alles schöner auszumahlen als die Wirklichkeit es liefern kann. Daher der Stolz aller Schwär-

mer in der Liebe oder in der Religion, mit dem sie jeden andern Genuß verachten und verwerfen; der ihrige beruht allein auf der Einbildung, sie geben ihn sich selbst, haben ihn so am sichersten, und weil sie seine Größe selbst bestimmen, wird er ihnen leicht weit größer scheinen, als alles, was der Sinn zu geben vermag. Doch auch dem, der nicht schwärmt, mißt die Phantasie das Glück und Unglück zu, sobald er sich vom ersten Instinkt losgemacht hat, und gutes und böses selbst zu vergleichen anfängt. Sinn und Phantasie folgen dann widerstreitenden Gesetzen, und letztere verspricht das meiste. Der Sinn fordert nur Befriedigung des Bedürfnisses, und auf diese folgt Gleichgültigkeit; die Phantasie hingegen würdigt uns erst das Bedürfniß selbst, ihr eigentliches Element ist immer höhere Spannung für Hoffnung oder Furcht, wo der Genuß so lang sich selbst erhält und erhöht, als noch Steigerung möglich ist. Der Genuß der Phantasie geht auf Selbsterhaltung, die Befriedigung des Sinnes auf Selbstvernichtung aus. Die Hochzeit ist das Ende des Romans.

Die Einbildungskraft ist in Rücksicht der willkührlichen Dichtung bey verschiedenen Menschen sehr verschieden organisirt, sowohl in Rücksicht der Lebhaftigkeit als des Tones und der Stimmung aller ihrer Bildungen. Hier ist sie schnell und lebendig, dort langsam und kalt; hier fruchtbar und reich an Bildern, dort arm und leer; hier auf das düstere, dort auf das heitere und lachende gerichtet. Diese Unterschiede in Lebendigkeit, Ton und Stimmung des freyen Spiels der Dichtung haben vorzüglich großen Einfluß auf die Art, wie sich ein Mensch in der Gesellschaft zeigt. Geschmack und Geschmacklosigkeit hängen großentheils davon ab, ob die Einbildungskraft eines Menschen in ihren Bildungen den reinen Formen getreu bleibt, oder

das ungestaltete liebt, ob sie das Schöne oder statt des schönen nur das sonderbare sucht. Lebendigkeit und reine Stimmung in diesem Spiele der Vorstellungen trägt das meiste zur Liebenswürdigkeit in der Gesellschaft bey, die Lebendigkeit macht unterhaltend, die reine Stimmung der Einbildungskraft macht gefällig.

Das eigenste Gebiet der willkührlichen Dichtung ist endlich die schöne Kunst. Auf diesem Boden entsprossen und blühen alle Blumen der Schönheit, und das eben giebt diesem Vermögen seinen wahrsten Werth. Wie für das Denken Wahrheit, so ist für die Dichtung Schönheit das Gesetz. Dichten oder Komponiren kann ein jeder, aber schön zu dichten macht den Künstler. Jeder Meister irgend einer schönen Kunst, auch der Musik, der Mahlerey oder der Plastik kann ein Dichter genannt werden, denn gedichtete Komposition wird zu jedem Werk der schönen Kunst erfordert, und jeder Künstler muß seine Darstellung erst vor der dichtenden Einbildung auffassen, ehe er sie gleichsam außer sich hinstellen kann. Schöne Dichtung ist aber diejenige, in welcher die Natur der Kunst die Regel giebt, umgekehrt aber auch die Kunst der Natur. Jede Kunst fordert Regeln, nach denen sie verfährt. Jede andere Kunst, als Kunst des Verstandes, besitzt Regeln, die vorgeschrieben oder eingeübt werden können, schöne Kunst aber ist bloße Kunst der Einbildungskraft, ihre Regeln lassen sich weder lehren noch lernen, sondern nur die Natur des Künstlers giebt ihm durch das inwohnende Talent des Genies selbst erst die Regel, nach der er verfährt, er muß immer originell seyn. Auf der andern Seite aber sucht die Kunst in ihm, nicht in der Natur die Form, welche er darstellen will, sondern sie erzeugt sie selbst nach einer unaussprechli-

chen Regel, und stellt so ihr Ideal gleichsam als die Urform auf für alle Bildungen der Natur.

Das Talent, welches den Künstler macht, ist Stärke der Einbildungskraft, im Gegensatz ihrer bloßen Lebendigkeit; letztere giebt oft den Namen ohne die Sache; es gehört gehaltene Kraft der Einbildungskraft dazu, um scharf zeichnen und das gezeichnete Bild fest halten zu können, und nicht bloß Vielfarbigkeit und leichte Beweglichkeit, welche den Dichterling macht. Die starke Einbildungskraft muß aber noch mit Idee verbunden seyn, um dem Künstler das Talent zu vollenden. In diesem sind zwey Vermögen vereinigt, das Vermögen, schöne Kompositionen zu schaffen, welches Genie heißt, und das Vermögen, die geschaffene Komposition auszusprechen, mitzutheilen, sie außer sich hin zu stellen, welches Geist genannt wird. Das Genie ist eigentlich das innere Wesen des Künstlers, es ist der höhere Genius, der ihn lehrt; aber ohne Geist, gleichsam den eignen Geist im Gegensatz jenes höhern, ist er nichts für andere, weil er seine Ideen nicht mittheilen kann. Man kann sagen, das Genie ist in jedem Künstler dasselbe, die verschiedenen Künste unterscheiden sich nur durch den aussprechenden Geist. Doch um das zweyte wesentliche Moment der Genialität zu bezeichnen, fehlt uns hier noch die ästhetische Idee und die Untersuchung unsrer Idee von der Zweckmäßigkeit im Wesen der Dinge. Erst da, wo wir dieses hinzu bringen können, läßt sich die hier angefangene Zeichnung vollenden.

Die unwillkührliche Dichtung war der Traum. Träume und einige mit ihnen verwandte Erscheinungen erklären sich sehr leicht aus den allgemeinen Gesetzen der unwillkührlichen Dichtung, d. h., aus den Gesetzen der Association der Vorstellungen. In den wiedererweckten Vorstel-

lungen sind nämlich die Anschauungen von Gegenständen ohne deren Gegenwart, die Sinnesanschauungen selbst nur mit sehr verringerter Lebhaftigkeit, so wie sie im Gedächtniß fortwähren, wo sie durch die stets neu eindringenden Sinnesanschauungen immer mehr geschwächt werden, und sich noch darin von jenen unterscheiden, daß diese durch eine stetig fortwährende Affektion unterhalten werden, dagegen die Einbildungen nur die Folge dieser Empfindungen sind, in der sich das Gemüth ganz selbst überlassen ist. Dadurch unterscheiden wir im gesunden, wachen Zustande leicht die Anschauung von der Einbildung. Befinden wir uns aber in Zuständen, wo wir keine unmittelbaren Anschauungen erhalten, oder wo durch Zufall die Einbildungen ungewöhnlich verstärkt werden, so werden die lebhaftesten Phantasien wieder die Farbe der Anschauung annehmen müssen, und uns mit der Gegenwart ihrer Gegenstände täuschen. Ersteres ist der Fall im Schlafe, daher entstehen die Träume, letzteres tritt besonders bey Krankheiten ein, wodurch Phantasien, Visionen und Phantasmen entstehen. Manchen Menschen erscheinen diese Phantasmen schon im gesunden Zustande kurz vor dem Einschlafen im halben Schlummer, und zwar manchmal nicht ganz unwillkührlich, wenn nämlich beym Einschlafen die Empfänglichkeit der äußern Sinne schon abzunehmen anfängt, dieser Zustand eine Weile anhält, und nun lebhafte Phantasien den Anschauungen gleich kommen. Aus demselben Grunde wird die Phantasie in der Dämmerung und im Finstern besonders rege.

Wir träumen gewöhnlich nicht von demjenigen, was uns den Tag über am meisten beschäftigt hat, sondern eher von dem, was uns flüchtig einmal lebhaft einfiel, weil am Tage der logische Gedankenlauf den meisten Einfluß auf unsre Vorstellungen hat, welcher im Schlafe fast ganz ver-

Zweytes Buch.

Untersuchung des logischen Gedankenlaufes seiner Form nach.

Untersuchung des logischen Gedankenlaufes seiner Form nach.

Einleitung.

§. 43.

Die Geschichte unsers Erkennens kommt uns zum Bewußtseyn durch Sinnesanschauung in der Empfindung, durch gedächtnißmäßigen und durch logischen Gedankenlauf. Von diesen haben wir den letzten noch zu untersuchen. Wir unterscheiden ihn von dem andern erstlich durch die willkührliche Vorstellungsart der Reflexion, und dann durch die mittelbare logische Erkenntnißweise, wozu wir Begriffe, Urtheile, Schlüsse und Wissenschaft brauchen. Mit der Untersuchung desselben ist es uns eigentlich um die genaue Kenntniß der Vernunft als Selbstthätigkeit der Erkenntnißkraft zu thun, wir wollen aber gleich nochmals erinnern, daß die Willkührlichkeit der Reflexion keinesweges mit dieser Selbstthätigkeit einerley sey. Eine eigenthümliche Selbstthätigkeit muß dem Gemüthe ursprünglich zukommen, sie ist eine Thätigkeit desselben, welche beharrlich in jedem seiner

Zustände fortwirkt, dagegen gehen willkührliche innere Thätigkeiten immer nur auf das veränderliche, sie enthalten die lebendigen nur von innen bestimmten Veränderungen meiner Thätigkeit im Gegensatz gegen solche, zu denen ich mich nicht unmittelbar bestimme, die Empfindungen sind.

Durch diese willkührlichen Bestimmungen der Reflexion besitzen wir nun das wahre Eigenthum des logischen Gedankenlaufes, die logische Vorstellungsart oder das Erkennen durch Denken. Wir sahen nämlich, daß uns die Einbildungskraft neben dem Dichten auf das Denken führte, eben indem sie bloße Vorstellungen von ihrem Verhältniß zur Erkenntniß frey machte, hier will nun der Verstand dieses bloße Vorstellen wieder auf das Erkennen zurückführen, und sucht gerade mit dem so erhaltenen mittelbaren Erkennen mehr zu erreichen, als sich durch das unmittelbare erreichen läßt.

Der Verstand stellt also hier dem unmittelbaren Erkennen durch Anschauung, wie es der Sinn lieferte, ein mittelbares diskursives Erkennen durch Denken entgegen, durch welches er uns eigentlich mehr zeigen soll, als der Sinn und die Einbildungskraft vermag. Dieses diskursive Erkennen müssen wir uns hier näher bekannt machen; es charakterisirt sich dadurch, daß wir hier nicht anschauen, sondern durch Wort und Sprache denkend erkennen. Wir brauchen dazu Begriffe, Urtheile, Schlüsse und wissenschaftliche Formen, vor allem aber zwey mittelbare Vorstellungsarten, wo Vorstellung durch Vorstellung vorgestellt wird, eine mittelbare Vorstellung durch Bezeichnung, und eine durch Merkmahle;

Durch dieses Verhältniß von Sphäre und Inhalt kommt **Unterordnung von Gattung und Art, Klassifikation, Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine** in unsre Vorstellungen.

2) Die mittelbare Vorstellungsweise im Denken der Begriffe nach Sphäre und Inhalt ist sich auf zweyerley Weise selbst nicht genug, indem ihre Aufgabe unvollendbar bleibt, wenn sie sich nicht wieder auf die unmittelbare anschauliche Vorstellungsweise stützt.

Erstlich, es käme zu gar keinem Denken, wenn wir nur Denken wollten, denn alsdann müßte jeder Begriff durch die Definition seines Inhaltes vorgestellt werden. Diese Definition setzt ihren Begriff aus mehrern andern zusammen, deren jeder wieder definirt werden müßte und so ohne Ende fort. Wir stellen uns daher einen Begriff gewöhnlich gar nicht durch seine Definition, sondern nur durch ein Schema der Einbildungskraft vor.

Es ist ein unmittelbar anschauliches Schema, woran mich die Worte Mensch, Pferd, Baum, Bier zunächst erinnern, und welches ich bey der Vergleichung brauche, um einen Gegenstand als Mensch oder Pferd anzuerkennen. Es geht uns hier immer wie z. B. in der Geometrie, wo wir Hypothenuse erklären durch rechtwinklichtes Dreyeck, dieses durch Dreyeck, dieses durch Figur und Seite, dieses durch Fläche und Linie, bis wir endlich an Begriffe wie Fläche, Linie, Punkt, Richtung kommen, die wir keiner bedeutenden Definition mehr zu unterwerfen vermögen, die immer schematisch bleiben.

Zweytens, durch das Denken käme es zu gar keinem Erkennen, wenn wir nicht den Begriff erst auf das Daseyn des **individuellen** Gegenstandes der Anschauung bezögen. Durch Definition und Eintheilung erreichten wir

Erster Abschnitt.

Beschreibung der logischen Erkenntnißweise.

a) Der Begriff.

§. 44.

1) Das Grundverhältniß der Vorstellung eines Begriffes ist das der Sphäre und des Inhaltes, welches vollständig durch Definition und Eintheilung vorgestellt wird. Wenn ich den Begriff, z. B. des Menschen oder der rothen Farbe denke, so enthält er den gleichen Theil in der Vorstellung bey jedem einzelnen Menschen oder rothen Ding, weswegen ich diesen Mensch oder roth nenne. Er ist ein allgemeiner gleicher Theil aller jener Vorstellungen, und ist in ihnen als Merkmahl enthalten, daher hat jeder Begriff eine Sphäre von Vorstellungen, denen er als Merkmahl zukommt, und einen bestimmten Inhalt, welcher ihm selbst zukommt. Soll nämlich der Begriff selbst wieder gedacht werden, so bestimme ich ihm andere Begriffe als Merkmahle, die seinen Inhalt ausmachen, z. B. indem ich sage, der Mensch ist das vernünftige Thier der Erde. So wird also ein Begriff vollständig gedacht nach seinem Inhalt, wenn ich ihn definire, nach seiner Sphäre, wenn ich ihn eintheile.

Durch dieses Verhältniß von Sphäre und Inhalt kommt Unterordnung von Gattung und Art, Klassifikation, Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine in unsre Vorstellungen.

2) Die mittelbare Vorstellungsweise im Denken der Begriffe nach Sphäre und Inhalt ist sich auf zweyerley Weise selbst nicht genug, indem ihre Aufgabe unvollendbar bleibt, wenn sie sich nicht wieder auf die unmittelbare anschauliche Vorstellungsweise stützt.

Erstlich, es käme zu gar keinem Denken, wenn wir nur Denken wollten, denn alsdann müßte jeder Begriff durch die Definition seines Inhaltes vorgestellt werden. Diese Definition setzt ihren Begriff aus mehrern andern zusammen, deren jeder wieder definirt werden müßte und so ohne Ende fort. Wir stellen uns daher einen Begriff gewöhnlich gar nicht durch seine Definition, sondern, nur durch ein Schema der Einbildungskraft vor.

Es ist ein unmittelbar anschauliches Schema, woran mich die Worte Mensch, Pferd, Baum, Vier zunächst erinnern, und welches ich bey der Vergleichung brauche, um einen Gegenstand als Mensch oder Pferd anzuerkennen. Es geht uns hier immer wie z. B. in der Geometrie, wo wir Hypothenuse erklären durch rechtwinklichtes Dreyeck, dieses durch Dreyeck, dieses durch Figur und Seite, dieses durch Fläche und Linie, bis wir endlich an Begriffe wie Fläche, Linie, Punkt, Richtung kommen, die wir keiner bedeutenden Definition mehr zu unterwerfen vermögen, die immer schematisch bleiben.

Zweytens, durch das Denken käme es zu gar keinem Erkennen, wenn wir nicht den Begriff erst auf das Daseyn des individuellen Gegenstandes der Anschauung bezögen. Durch Definition und Eintheilung erreichten wir

nie das individuelle, sondern wir blieben immer nur beym unbestimmten allgemeinen. Setzen wir auch unsre Merkmahle in der Definition noch so scharf und vielfach zusammen, so können wir doch die bloß numerische Vielheit ins unendliche durch bloßes Denken nicht überwinden. So genau ich alle Merkmahle eines Wassertropfens in der Beschreibung angebe, so kann ich mir doch immer unendlich viele solche Tropfen denken, die zur Beschreibung passen, so lang der einzelne nicht als individuell nach Zeit und Ort für die Anschauung bestimmt ist.

3) Jeder Begriff ist eine allgemeine problematische Vorstellung einer analytischen Einheit, in Trennung vorgestellt, aber immer in Beziehung auf Wiederverbindung, wodurch für sich nichts erkannt wird, aber wohl durch die Verbindung von Begriffen im Urtheil.

Begriffe als allgemeine Vorstellungen entstehen uns durch Vergleichung und Abstraktion, indem wir einzelne Theilvorstellungen aus einer ganzen Erkenntniß heraustrennen, dadurch werden sie zu bloßen problematischen Vorstellungen, durch welche für sich noch nichts erkannt wird, die wir erst durch Zusammensetzung wieder zur Erkenntniß brauchen können, welches bey Begriffen im Urtheil geschieht.

Einem jeden Begriffe kommt also eine analytische Einheit zu, indem er die gleiche Theilvorstellung aus vielen einzelnen Vorstellungen ist, der Begriff Baum z. B. ist das identische des Bewußtseyns, welches in jeder einzelnen Vorstellung von Eichen, Buchen, Tannen u. s. w. enthalten ist. Mit dieser analytischen Einheit hängt ihm immer noch die Form der Wiederverbindbarkeit an, welche wir im Satze der Bestimmbarkeit aussprechen: Jedem Dinge kommt ein Begriff entweder zu oder nicht zu. Jeder Be-

griff läßt sich seiner bloßen Form nach entweder als Position oder als Negation, als A oder Non-A bestimmen, wo die Negation das Gegentheil des Begriffes heißt. Diese Entgegensetzung ist der einzige Unterschied zwischen Begriffen ihrer bloßen logischen Form nach, jeder andere trifft ihre Materie.

4) Die Vorstellung der Begriffe soll mittheilbar seyn, und die Erkenntniß durch Begriffe macht auf Allgemeingültigkeit Ansprüche.

Die Begriffe werden nicht als einzelne Vorstellungen eines denkenden Subjektes, sondern als Zusammenfassungen eines bestimmten zur Vorstellung von Gegenständen gehörigen Stoffes unterschieden. Sie sollen nicht als Bestandtheile in einem einzelnen Bilde der Phantasie, sondern als Theilvorstellungen in einer allgemeinen Erkenntniß angeordnet werden. Nicht subjektiv, ein einzelnes Bewußtseyn des Gemüthes, sondern objektiv, das Bewußtseyn einer gewissen Bestimmung des Gegenstandes, heißt ein Begriff. Er gehört also zu einer Vorstellungsart, welche auf objektive Gültigkeit geht, und dabey Ansprüche auf eine Allgemeingültigkeit macht, welche durch das Anschauen nicht erreicht werden kann. Denn die Anschauung von dem, z. B., was ich eben jetzt vor mir sehe, hat jeder Einzelne nur für sich, und sie besteht selbst für mich vor meiner innern Wahrnehmung nur als ein vorübergehender Gemüthszustand, in dem ich eben jetzt erkenne, ohne daß dieses Erkennen für sich eine Beziehung auf mein Erkennen überhaupt hätte. Hingegen mein Erkennen durch Begriffe, jeder allgemeine Begriff eines Menschen, Baumes gehört nicht nur zu einem einzelnen Gemüthszustand, in dem ich eben erkenne, sondern er enthält eine gewisse Bestimmung eines Gegenstandes im allgemeinen, welche ich in der Erkenntniß

überhaupt ohne Rücksicht auf irgend einen einzelnen Gemüthszustand anwenden kann. Der Begriff gehört nicht nur zu einem einzelnen empirischen Bewußtseyn, wie die Anschauung, und nicht nur einem einzelnen Subjekt, sondern er ist mittheilbar, und kann in mehrern Gemüthern derselbe seyn. Dagegen ist aber subjektiv, das einzelne Bewußtseyn, die Vorstellung eines Begriffes im einzelnen Fall verschieden, der eine denkt ihn deutlich, der andere nur klar, der dritte gar nur dunkel. Ich kann mir nämlich im einzelnen Falle einen Begriff nach dem Verhältniß von Sphäre und Inhalt durch Definition und Eintheilung also zusammengesetzt aus andern Merkmahlen vorstellen, dann ist die Vorstellung desselben deutlich, oder ich stelle mir ihn nur unmittelbar im Ganzen vermittelst eines Schema, aber doch abgesondert für sich vor, dann ist die Vorstellung von ihm nur klar, oder endlich ich stelle ihn zwar vor, aber nicht in bestimmter Absonderung von andern Nebenvorstellungen, dann ist die Vorstellung von ihm dunkel. So denken wir die Vorstellungen von Ursach, Wirkung, Substanz, Eigenschaft bey unzählichen einzelnen Gegenständen als Theilvorstellung dunkel mit, und nur der Philosoph macht sie sich klar. Oder wir urtheilen gemeinhin über Tugend und Recht nur nach klaren Begriffen, der Philosoph hingegen sucht eine deutliche Vorstellung durch Definition und Eintheilung.

b) Das Urtheil.

§. 45.

Wenn wir erkennen, so geschieht dies entweder durch Anschauung, oder durch Wort und Sprache im Denken. Hier ist das Urtheil die Erkenntniß, welche durch den gram-

matischen Satz ausgedrückt wird. Wir mögen nun dieses Urtheil als Erkenntniß durch Denken, oder als deutliche Erkenntniß beschreiben, so ist es immer die Erkenntniß von Gegenständen durch Begriffe, und diese letzte Bestimmung setzt uns schon in Stand, die allgemeinen Bedingungen der Form jedes Urtheils anzugeben.

Es soll hier ein Gegenstand durch Begriffe erkannt werden. Nun beziehen sich Begriffe auf die Erkenntniß von Gegenständen nur durch das Verhältniß dieser Erkenntnisse zu ihrer Sphäre. Es wird also zu jedem Urtheil erfordert:

1) Eine Vorstellung, wodurch ein Gegenstand erkannt wird, diese heißt Subjekt des Urtheils, und bestimmt dessen Form der Quantität nach.

2) Ein Begriff als Prädikat in Rücksicht dessen Sphäre das Subjekt bestimmt wird, welche Form die Qualität des Urtheils ausmacht.

3) Wird in der Relation des Urtheils durch die Unterordnung des Subjektes unter das Prädikat eine Verbindung dieser beyden Vorstellungen gedacht, welche eigentlich dasjenige ist, was im Urtheil erkannt wird.

4) Bestimmt sich eine Modalität des Urtheils nach den subjektiven Vorstellungsgraden in denselben, so wie es sich vom bloßen Denken zum allgemein gültigen Erkennen erhebt.

1) Das erste ist also die Form des Subjektes, es soll im Urtheil nicht nur ein Begriff gedacht, sondern ein Gegenstand erkannt werden. Diese Form heißt die logische Bezeichnung des Urtheils. Ihr gemäß ist das Urtheil ein einzelnes, partikuläres oder allgemeines. Ein einzelnes nämlich, wenn eine unmittelbare Erkenntniß eines individuellen Gegenstandes im Subjekt steht, ein par-

tikuläres oder allgemeines aber, wenn die Gegenstände im Subjekte nicht unmittelbar, sondern nur durch die Sphäre eines Begriffes vorgestellt werden, indem das Subjekt entweder nur von einem Theil der Gegenstände dieser Sphäre oder von der ganzen Sphäre spricht.

Die Ausdrücke: Alle Körper, und Einige Körper im Subjekt des Urtheils bedeuten also nicht nur den Begriff Körper, sondern entweder das Ganze aller derjenigen Gegenstände, oder nur einen Theil der Gegenstände, denen der Begriff Körper zukommt.

Die Bezeichnung ist daher eine wesentliche Eigenschaft des Urtheils, wenn dadurch erkannt und nicht nur gedacht werden soll. Eine bloße Verbindung von Begriffen ohne Bezeichnung ist dagegen eine bloße Vergleichungsformel, durch welche noch nichts erkannt wird. In der Anwendung führt die Verwechselung solcher Vergleichungsformeln mit Urtheilen vorzüglich dadurch auf Irrthümer, daß sie der Kopula im Urtheil eine falsche Bedeutung unterschiebt. Nur durch die Bezeichnung bekommt die Kopula die Bedeutung, daß sie die Verbindung zweyer Begriffe oder ihr Gegentheil erkennen läßt, dagegen in der Vergleichungsformel nur von der Einerleyheit und Verschiedenheit der Merkmahle die Rede ist. Sage ich nur in der Vergleichungsformel: Roth ist nicht rund, so bedeutet das nur, die Merkmahle des Rothen und Runden sind verschieden. Sage ich hingegen, Einiges Rothe ist rund und einiges nicht, so behaupte ich, in manchen Gegenständen der Erkenntniß seyen beyde Begriffe verbunden, und in andern komme das Merkmahl roth vor ohne die Rundheit. Diese Verbindung der Begriffe ist es aber allein, was durch Denken erkannt werden kann.

Diese Verwechselung der Vergleichungsformel mit einem Urtheil ist der Grundfehler der Fichtischen philosophischen Sprache in der Wissenschaftslehre, und hat sich auch in die Sprache der Schellingischen Naturphilosophie fortgeerbt. Das bloße Gleich= und Entgegensetzen, vergleichen und unterscheiden wird mit logischer Bejahung und Verneinung verwechselt, und dadurch das Recht des Satzes vom Widerspruch gekränkt, indem man Ich gleich Ich und Ich gleich Nicht=Ich neben einander behauptet. Die Leichtigkeit, mit der diese Naturphilosophie Entdeckungen macht, und die Wichtigkeit, mit der sie ihre Gesetze ausspricht, beruht nur auf der Kunst dieses in der That nichts besagenden Sprachgebrauches. Man hält die Formeln Licht = Expansion, positive Elektricität = Hydrogeneität u. s. w. für wichtige Naturgesetze, und doch hat man dadurch durchaus nichts bestimmtes erkannt. Jedes Ding ist in einigem dem andern gleich, denn das andere ist ja ein Ding; jedes Ding ist in einigem dem andern entgegengesetzt, eben weil dies ein anderes ist, beym Erkennen kommt es nur darauf an, bestimmt anzugeben, worin sie einerley und worin sie verschieden sind, davon ist aber in jenen Formeln nicht die Rede. Licht = Expansion sagt z. B. nur, es findet eine gewisse Gleichheit zwischen beyden statt; wie weit die aber gehe, und welche es eigentlich sey, davon ist nicht die Rede, und das ist es doch eigentlich, was wir wissen wollen. In allen diesen naturphilosophischen Zusammenstellungen sind also nichts als vorläufige Begriffsvergleichungen enthalten, durch die wir veranlaßt werden können, ihnen gemäß die Naturgesetze selbst aufzusuchen. Der bloßen logischen Form nach ist jedes Urtheil entweder ein allgemeines oder ein besonderes. Das Subjekt des einzelnen Urtheils hat als individuelle Vorstellung keine Theile seiner Sphäre, es ist hier also immer

tikuläres oder allgemeines aber, wenn die Gegenstände im Subjekte nicht unmittelbar, sondern nur durch die Sphäre eines Begriffes vorgestellt werden, indem das Subjekt entweder nur von einem Theil der Gegenstände dieser Sphäre oder von der ganzen Sphäre spricht.

Die Ausdrücke: Alle Köiper, und Einige Körper im Subjekt des Urtheils bedeuten also nicht nur den Begriff Körper, sondern entweder das Ganze aller derjenigen Gegenstände, oder nur einen Theil der Gegenstände, denen der Begriff Körper zukommt.

Die Bezeichnung ist daher eine wesentliche Eigenschaft des Urtheils, wenn dadurch erkannt und nicht nur gedacht werden soll. Eine bloße Verbindung von Begriffen ohne Bezeichnung ist dagegen eine bloße Vergleichungsformel, durch welche noch nichts erkannt wird. In der Anwendung führt die Verwechselung solcher Vergleichungsformeln mit Urtheilen vorzüglich dadurch auf Irrthümer, daß sie der Kopula im Urtheil eine falsche Bedeutung unterschiebt. Nur durch die Bezeichnung bekommt die Kopula die Bedeutung, daß sie die Verbindung zweyer Begriffe oder ihr Gegentheil erkennen läßt, dagegen in der Vergleichungsformel nur von der Einerleyheit und Verschiedenheit der Merkmahle die Rede ist. Sage ich nur in der Vergleichungsformel: Roth ist nicht rund, so bedeutet das nur, die Merkmahle des Rothen und Runden sind verschieden. Sage ich hingegen, Einiges Rothe ist rund und einiges nicht, so behaupte ich, in manchen Gegenständen der Erkenntniß seyen beyde Begriffe verbunden, und in andern komme das Merkmahl roth vor ohne die Rundheit. Diese Verbindung der Begriffe ist es aber allein, was durch Denken erkannt werden kann.

Diese Verwechselung der Vergleichungsformel mit einem Urtheil ist der Grundfehler der Fichtischen philosophischen Sprache in der Wissenschaftslehre, und hat sich auch in die Sprache der Schellingischen Naturphilosophie fortgeerbt. Das bloße Gleich- und Entgegensetzen, vergleichen und unterscheiden wird mit logischer Bejahung und Verneinung verwechselt, und dadurch das Recht des Satzes vom Widerspruch gekränkt, indem man Ich gleich Ich und Ich gleich Nicht-Ich neben einander behauptet. Die Leichtigkeit, mit der diese Naturphilosophie Entdeckungen macht, und die Wichtigkeit, mit der sie ihre Gesetze ausspricht, beruht nur auf der Kunst dieses in der That nichts besagenden Sprachgebrauches. Man hält die Formeln Licht = Expansion, positive Elektricität = Hydrogeneität u. s. w. für wichtige Naturgesetze, und doch hat man dadurch durchaus nichts bestimmtes erkannt. Jedes Ding ist in einigem dem andern gleich, denn das andere ist ja ein Ding; jedes Ding ist in einigem dem andern entgegengesetzt, eben weil dies ein anderes ist, beym Erkennen kommt es nur darauf an, bestimmt anzugeben, worin sie einerley und worin sie verschieden sind, davon ist aber in jenen Formeln nicht die Rede. Licht = Expansion sagt z. B. nur, es findet eine gewisse Gleichheit zwischen beyden statt; wie weit die aber gehe, und welche es eigentlich sey, davon ist nicht die Rede, und das ist es doch eigentlich, was wir wissen wollen. In allen diesen naturphilosophischen Zusammenstellungen sind also nichts als vorläufige Begriffsvergleichungen enthalten, durch die wir veranlaßt werden können, ihnen gemäß die Naturgesetze selbst aufzusuchen. Der bloßen logischen Form nach ist jedes Urtheil entweder ein allgemeines oder ein besonderes. Das Subjekt des einzelnen Urtheils hat als individuelle Vorstellung keine Theile seiner Sphäre, es ist hier also immer

von der ganzen Sphäre die Rede, und so hat es auch die Form der Allgemeinheit.

Zweytens in Rücksicht der Qualität der Urtheile ist in jedem Urtheil eine Subsumtion enthalten, es wird ein Gegenstand nach seiner Unterordnung unter den Begriff des Prädikates erkannt. Hier ist jedes einfache Urtheil entweder unter der Form: A ist B, oder unter der Form: A ist, enthalten. Das Wort Ist bedeutet aber hier in beyden Fällen nicht das nämliche, sondern A ist, will so viel sagen als A ist existirend. Der Begriff der Existenz ist also hier das B; d. h. der logischen Form nach sind alle einfachen Urtheile unter der Form: A ist B, enthalten, (wiewohl sonst der Unterschied beyder Formen bedeutend ist, indem A ist, das Daseyn eines Dinges, A ist B aber nur die Assertion eines allgemeinen Gesetzes aussagt.) Hier bedeutet das ist das Zukommen einer Theilvorstellung als Merkmahl; z. B. der Mond ist ein Himmelskörper, bedeutet: das Merkmahl Himmelskörper ist eine Theilvorstellung in der Erkenntniß des Mondes.

Dieser Unterordnung nach ist jedes Urtheil entweder bejahend oder verneinend; das Subjekt wird entweder in die Sphäre des Prädikates gesetzt, oder von ihr ausgeschlossen. Derselbe Unterschied der Bejahung und Verneinung kam aber auch schon beym Begriffe, in Rücksicht seines Verhältnisses zur Verbindung überhaupt vor. Ich bestimme ihm durch die nämliche Verstandeshandlung ein Gegentheil, durch welche ich im verneinenden Urtheil das Subjekt aus der Sphäre des Prädikates ausschließe, doch wirkt diese Verstandeshandlung hier in ihrem höchsten Grade, denn anstatt der bloßen Ausschließung eines Subjektes wird bey der Bestimmung des Gegentheils das Ganze meiner Erkennt-

niß in Rücksicht eines Begriffes bestimmt, indem ich alle meine Vorstellungen eintheile in solche, die in die Sphäre eines Begriffes gehören, und in solche, welche nicht in dieselbe gehören. Außer der Form des Urtheils kann also selbst noch die Form des Prädikates verneinend bestimmt seyn, und dies giebt die Form der unendlichen Urtheile, in der ich ein Subjekt in die Sphäre eines Gegentheils setze. Verneinend sage ich: A ist nicht B, unendlich A ist Non-B. Dies Urtheil heißt unendlich, weil die Sphäre eines einzelnen Begriffes nur ein bestimmter Theil aus dem Ganzen meiner Erkenntniß ist, und alles übrige, im Verhältniß dagegen unendlich viele in die Sphäre des Gegentheils fällt.

Drittens in Betreff der Relation der Urtheile haben wir schon bey der Form des Subjektes bemerkt, daß die logische Bejahung und Verneinung nicht mit bloßer Vergleichung und Unterscheidung verwechselt werden dürfe. Sage ich: Jedes A ist B, jeder Körper ist schwer, so ist die Bedeutung der Kopula nicht, daß beyde Begriffe Körper und schwer einerley seyen, sondern sie können ganz verschieden seyn, es wird aber hier behauptet, daß der eine das A nie ohne den andern das B vorkomme, daß mit dem A in unsrer Erkenntniß das B immer verbunden sey. Sage ich hingegen: Kein A ist B, jeder Körper ist nicht einfach, so behaupte ich damit nicht eine bloße Verschiedenheit dieser Begriffe, sondern eine Trennung derselben für meine Erkenntniß, wo der eine als Theilvorstellung vorkommt, da fehlt der andere; sie sind nie verbunden. Diese Verbindung ist es denn eigentlich, was im Urtheil eigenthümlich erkannt wird. Ihr gemäß ist das Verhältniß von Subjekt und Prädikat im Urtheil dreyerley. Erstlich das Verhältniß von Subjekt und Prädikat in bestimmterer Bedeu-

tung oder Verhältniß der Unterordnung einer Vorstellung in die Sphäre eines Begriffes; zweytens Verhältniß von Grund und Folge, oder der Unterordnung der Assertion einer Erkenntniß unter die Assertion einer andern; drittens Verhältniß eines Ganzen der Erkenntniß zu den gesammelten Gliedern der Eintheilung; wo Prädikat, Grund und Ganzes die drey Formen des übergeordneten allgemeinen sind. Die erste Verbindung wird in kategorischen Urtheilen vorgestellt, die andere in hypothetischen, wo ein Urtheil unter die Bedingung des andern gebracht wird. Endlich die dritte Form ist wieder zweyerley, man könnte das Urtheil im allgemeinen das Divisive nennen, dies ist aber entweder konjunktiv oder disjunktiv, indem das logische Ganze der Erkenntniß entweder eine Zusammensetzung unter der Form des definirten Inhaltes oder eine Entgegensetzung der Theile unter der Form einer eingetheilten Sphäre ist. Warum wir hier gerade diese Formen der Verbindung finden, welche im Deutschen durch In, Durch und Mit bezeichnet werden, das kann erst später deutlich werden, hier ist es genug, zu beschreiben, was sich vorfindet. Sonst ist die genannte Eintheilung eine der wichtigsten in der Logik, welche sich immer wiederhohlt.

Viertens in Rücksicht der Modalität unterscheiden wir in der subjektiven Vorstellungsweise das bloß gedachte Urtheil vom wirklich ausgesagten, und in Rücksicht des letztern noch die unmittelbare Assertion aus der Anschauung von der Apodikticität.

So wie wir das Urtheil bisher betrachtet haben, ist es als Vorstellung einer Subsumtion völlig bestimmt. Dazu kommt aber noch das Verhältniß seiner Wahrheit in der

Assertion oder Aussage desselben. Jedes Urtheil ist entweder ein nur aufgegebenes problematisches, oder ein wirklich gefälltes, ein Satz. Im Urtheil wollen wir durch Denken erkennen, wir können daher z. B. als Frage uns den bloßen Begriff eines Urtheils zusammenstellen, ohne es wirklich zu behaupten, oder zur Aufgabe einer Untersusuchung, ob es wahr sey oder nicht. Hier denken wir nun die Subsumtion des Urtheils ohne die Assertion desselben; durch letztere wird es aber eigentlich zur Erkenntniß.

Die Form der Assertion ist die des Setzens oder des Aufhebens, modalische Position oder Negation, für wahr halten und für falsch halten. Diese Form unterscheidet sich von der qualitativen Bejahung und Verneinung, denn dort war von einer Ausschließung des Prädikates aus dem Subjekte, hier aber ist von einer Aufhebung des ganzen Urtheils die Rede.

Die Sätze sind weiter entweder nur assertorisch oder apodiktisch, sie werden nur als zufällig oder mit Nothwendigkeit ausgesagt. Das Erkennen durch Denken hat darin seinen Vorzug vor dem bloßen Anschauen, daß wir uns dadurch des objektiv und allgemeingültigen bewußt werden können. Dies geschieht erst in apodiktischen Urtheilen; vorläufig können wir uns aber doch auch subjektive und vereinzelte Verhältnisse der Anschauung in Wahrnehmungsurtheilen aussprechen. Durch letztere allein würde jedoch kein Zweck mit dem Denken erreicht, indem es nur eine unnöthige Wiederhohlung eben desselben wäre, was auch angeschaut werden kann. Daher kommt es, daß wir überhaupt jedes Urtheil unter apodiktischer Form aussprechen, und die bloß assertorischen Sätze nicht grammatisch von den apodiktischen unterscheiden können.

c) Der Schluß.

§. 46.

In dem bisherigen haben wir alle allgemeinen Formen der Urtheile zusammengestellt, wenn wir aber auf den Zweck des Urtheilens selbst sehen, so ziehen sich diese Formen für die Vollständigkeit des Urtheils weit enger zusammen.

1) Der Verstand des logischen Gedankenlaufes soll sich von der Sinnlichkeit durch Empfindung darin unterscheiden, daß er seinen Erkenntnissen Allgemeingültigkeit giebt. In der Modalität wird also der Zweck des Urtheilens nur in den apodiktischen wirklich erreicht, diese allein können auf Vollständigkeit Anspruch machen.

2) Der Quantität nach wird mit einzelnen Urtheilen eigentlich gar nichts gewonnen, indem sie nicht über die Anschaulichkeit der Erkenntniß hinausgehen, besondere Urtheile sind nur eine Kontraktion mehrerer einzelner, sie sprechen nur ins unbestimmte von einem Theile der Sphäre eines Begriffes, ohne zu bestimmen, welcher dies ist. Das vollständige Urtheil ist daher der Quantität nach ein allgemeines, welches wirklich die Verbindung zweyer Begriffe erkennt. Wir nennen dies die **Regel**, und das einzelne im Verhältniß dagegen den Fall.

3) Der Qualität nach sind alle bedeutenden Urtheile bejahende, denn durch die Verneinung würde für sich nichts in der Erkenntniß gewonnen, sie dient nur, um Irrthum abzuhalten. (Doch dieses und das vorige unbeschadet der ideellen Anwendung der Negation, welche dadurch entsteht, daß die Vorstellung des Ganzen für die Idee das vollständige ist, indem sie alles umfaßt, für den Sinn und die Erfahrung aber gerade die Beschränkung, indem es nichts anderes mehr geben soll. So wird durch den Satz: das einzelne A

ist nicht B, allerdings etwas erkannt, wiefern jemand B für das Ganze gehalten hätte, nämlich: es giebt noch etwas anderes als B, z. B. wenn jemand die Natur für das Ganze hielte, so würde er durch die negative Einsicht: der handelnde Mensch steht nicht unter dem Gesetze der Naturnothwendigkeit, allerdings gewinnen.)

4) Die Unterschiede der Relation nach sind die einzigen, welche für das vollständige Urtheil stehen bleiben, wo es entweder kategorisch oder hypothetisch oder divisiv ist, indem entweder nur problematische Vorstellungen oder Erkenntnisse einander untergeordnet werden, oder die Vollständigkeit einer solchen Unterordnung in dem Ganzen und den gesammelten Gliedern seiner Eintheilung vorgestellt wird.

Durch das vollständige Urtheil erkennen wir also immer nothwendige Verbindungen von Begriffen, und das Mittel, um zu dieser Erkenntniß zu gelangen, ist Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine. Anschaulich werden wir uns mancher Verbindungen durch bloße Komposition in Raum und Zeit durch Nebeneinanderordnung bewußt, das Urtheil aber sucht eine andere Verbindungsart, welche zwischen allgemeinen Vorstellungen statt findet, und dadurch den Charakter der Apodikticität bekommt. Eine solche nothwendige Verbindung von Begriffen ist das, was wir gewöhnlich Gesetz nennen. Gesetze der Logik, Gesetze der Natur in der Physik und Gesetze der Freyheit in der Ethik sind es, was eigentlich durch allgemeine Regeln, also überhaupt durch Urtheile erkannt wird. Ein solches Gesetz ist nun nicht die Erkenntniß von etwas wirklichem, was da ist, sondern nur von der nothwendigen Verbindung mehrerer allgemeiner Bestimmungen, so daß, was unter der einen steht, auch unter der andern stehen muß.

Darin ist also jedes Gesetz und seine Regel nur eine allgemeine Vorstellung, eine Form, unter der Erkenntnisse stehen können, aber für sich noch keine vollständige Erkenntniß. Ist mir nur das Gesetz gegeben: Alle Körper sind schwer, so habe ich dadurch noch gar nichts erkannt, wenn mir nicht im einzelnen Fall wirklich Körper gegeben werden, welche unter diesem Gesetze stehen. Weiß ich nur: Jeder freye Wille soll den andern in Rücksicht seiner Zwecke als seines Gleichen behandeln, und es ist mir nicht auch ein freyer Wille wirklich unter diesem Gesetze gegeben, so weiß ich damit so viel wie nichts. Wären mir alle Gesetze der Astronomie und Ethik bekannt, aber keine Welt einzelner Himmelskörper unter jenen, keine Menschen unter diesen, so hätte mir doch diese ganze Kenntniß keine Bedeutung. Wir müssen daher das Gesetz immer erst wieder durch Unterordnung an das individuelle der anschaulichen Erkenntniß bringen, wenn dadurch wirklich erkannt werden soll. Diese Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine der Regel geschieht nun im Schluß, welcher folglich die zweyte nothwendige Stufe der reflektirten Erkenntniß ist, als Bestimmung des Falls durch die Regel.

Schließen heißt die Wahrheit oder Falschheit eines Urtheils aus andern ableiten. In jedem Schlusse werden nach einem logisch hypothetischen Verhältnisse Urtheile als der Grund gegeben, aus denen ein anderes Urtheil folgt. Die gegebenen Urtheile sind die Prämissen des Schlusses, das folgende heißt der Schlußsatz. Die Regel der Verbindung von Grund und Folge ist aber bey jedem Schlusse das Gesetz, welches man gewöhnlich das Dictum de omni et nullo nennt, und welches am bestimmtesten ausgesprochen wird: Was vom Allgemeinen gilt, das gilt auch vom untergeordneten Besondern, und was vom

Besondern gilt, das gilt auch bedingungsweise vom übergeordneten Allgemeinen, denn die untergeordnete Sphäre liegt in der übergeordneten.

Unter dieser Regel sind nun die Schlüsse von zweyerley Art, entweder nur unmittelbare Folgerungen, wo die Prämissen in einem einzigen Urtheile bestehen, oder mittelbare Schlüsse, Vernunftschlüsse, wo dazu mehrere Urtheile erfordert werden.

Bey den unmittelbaren Folgerungen sind nämlich nur Urtheile selbst ihrer Form nach dasjenige Allgemeine, dem hier untergeordnet wird. Daher ergeben sich alle Arten dieser Folgerungen, wenn man in der Tafel der Urtheilsformen vergleicht, wiefern die eine von der andern abhängig ist. So ergeben sich die Regeln der Subalternation, Entgegensetzung und Umkehrung durch die quantitativen und qualitativen Formen, andere einzelne durch die Formen der Relation.

In den Vernunftschlüssen hingegen findet sich die Unterordnung in der Materie der Prämissen, in den in ihnen enthaltenen Begriffen. (Daher lassen sich auch alle Folgerungen als Vernunftschlüsse aussprechen, wenn man das Verhältniß der Urtheilsformen, aus dem sie fließen, zum Inhalt einer allgemeinen Regel macht.) Jeder Vernunftschluß erfordert daher erstlich einen Mittelbegriff, durch welchen ein Unterbegriff einem Oberbegriffe untergeordnet wird. Um diese Verhältnisse auszusprechen, muß also in einem Obersatze das Verhältniß der Unterordnung zwischen dem Mittel- und Oberbegriff gedacht, im Untersatze das zwischen dem Mittel- und Unterbegriff, und im Schlußsatze wird die Unterordnung des Unterbegriffs unter den Oberbegriff erkannt. Wird hier im Untersatz der Mittelbegriff dem Unterbegriff übergeordnet, wird vom All-

gemeinen auf das Besondere geschlossen: so ist der Schluß in der ersten Figur, ist aber der Mittelbegriff dem Unterbegriff untergeordnet, wird vom Besondern aufs Allgemeine geschlossen: so ist der Schluß in der zweyten Figur.

Soll hieraus nun nach der Grundregel ein Schluß erfolgen, so muß im Obersatz ein Gesetz der Verbindung vom Mittel- und Oberbegriff in einer allgemeinen Regel erkannt werden, im Untersatz wird ein Fall dieser Regel bejahend untergeordnet, und im Schlußsatz der Fall durch die Regel bestimmt. Auf diese gesetzmäßige Stellung läßt sich jeder Schluß zurückbringen, wenn man ihn von eingemischten Folgerungen befreyt.

Der Verbindung, welcher untergeordnet wird, kann entweder nach dem Verhältniß des Subjektes und Prädikates, oder des Grundes und der Folge, oder des Ganzen und der gesammelten Glieder der Eintheilung untergeordnet werden. Wird nach dem Verhältniß des Prädikates untergeordnet, so ist der Schluß ein kategorischer, wird nach dem des Grundes untergeordnet, so ist er ein hypothetischer, wird nach dem des Ganzen untergeordnet, so ist er ein divisiver. (Die gewöhnliche Bestimmung nach den Obersätzen hält nicht Stich, indem man wenigstens aus hypothetischen und disjunktiven Regeln auch kategorisch schließen kann.)

Sehen wir im kategorischen Schluß auf die Begriffe, so verbindet ein Mittelbegriff seinen Oberbegriff mit dem Unterbegriff

1) sowohl bejahend als verneinend bey einer stufenweisen Unterordnung dreyer Begriffe; alle M sind P, S ist M, also S ist P.

2) Wenn die Ueberordnung zweyer Begriffe über einen dritten erkannt wird, wo der gleiche Theil der Sphäre (M) entweder beyden zukommt (einige S sind P und umgekehrt), oder nur dem einen (einige S sind nicht P).

3) Wenn zwey Begriffe einem dritten untergeordnet werden, und zwar eine Unterordnung bejahend ~~(alle M sind P)~~, die andere verneinend ~~(M ist nicht S)~~ ausfällt,*) indem hier ~~ein Theil~~ der einen Sphäre außer der andern liegen muß (~~einige~~ S ~~sind~~ nicht P).

Wollten wir dagegen näher auf das Verhältniß der Sätze sehen, so bekommen wir alle Weitläuftigkeiten der gewöhnlichen scholastischen Darstellung, können aber alles doch am Ende auf die gesetzmäßige Stellung unsers ersten Falles reduciren, indem wir die Sätze durch richtige Entgegensetzung oder Umkehrung verändern.

Für hypothetische Schlüsse sind die besondern Regeln

1) In der ersten Figur, für den modus ponens: Wenn der Grund gesetzt ist, wird auch die Folge gesetzt.

2) In der zweyten Figur, für den modus tollens: Wenn die Folge aufgehoben wird, ist auch der Grund aufgehoben.

Diese Schlußart gehört vorzüglich der reinen Mathematik.

Das eigenthümliche des divisiven Verhältnisses ist das eines Ganzen der Erkenntniß zu den gesammten Gliedern der Eintheilung. Daher erhalten wir hier nur folgende Schlußarten.

1) In der ersten Figur den Schluß nach vollständiger Analogie. Hier wird in einer konjunktiven Regel oder Definition ein Ganzes als Inhalt eines Begriffes aus allgemeineren Merkmahlen zusammengesetzt. Dieser Schluß folgt der Regel: Wovon alle Merkmahle eines Begriffes gel-

*) (alle T sind M, S ist nicht M, oder: kein T ist M, S ist M)

ten oder eins nicht, das gehört in die Sphäre dieses Begriffes oder nicht.

Dieser Schluß ist vorzüglich bey Klassensystemen, wenn wir z. B. eine Blume oder ein Thier untersuchen, in welche Stelle des Systems es gehöre, von Anwendung.

2) In der zweyten Figur den Schluß nach vollständiger Induktion. Hier wird in einer disjunktiven Regel eine Sphäre der Erkenntniß aus untergeordneten Theilen zusammengesetzt. Der Schluß folgt dann der Regel: Was von den Theilen einer Sphäre im Besondern oder Allgemeinen gilt, das gilt eben so von dem allgemeinen Begriffe, welchem diese Sphäre zukommt.

Durch den kategorischen Schluß gewinnen wir jedesmal ein ganz neues Urtheil; im hypothetischen ist nur die Assertion der Mittelbegriff, welche zu einem schon in den Prämissen gegebenen Urtheil hinzugebracht wird; und durch Induktion kann allein mit Allgemeinheit vom Besondern aufs Allgemeine geschlossen werden.

d) Die Wissenschaft.

§. 47.

Durch Begriff, Urtheil und Schluß hat die logische Vorstellungsart ihre Vollständigkeit noch nicht erreicht. Durch Begriff und Urtheil stellen wir nur das logisch kategorische Verhältniß des Subjekts und Prädikates, durch den Schluß das logische Verhältniß von Grund und Folge vor, dazu müssen wir noch das des eingetheilten Ganzen hinzuthun, um zur Vollständigkeit zu gelangen. Die einzelnen Definitionen und Eintheilungen der Begriffe beziehen sich auf ein Ganzes der Klassifikation in unsern Vorstellungen, indem jedes Merkmahl in einer Definition

wieder einer höhern Definition unterworfen werden muß, bis zu dem höchſten Allgemeinen, welches nicht wieder als ein Beſonderes angeſehen werden kann. Eben ſo finden in den Unterordnungen durch Schlüſſe, noch Schlußketten oder einzelne Beweiſe ſtatt, wo wir eine Regel immer wieder von einer höhern abhängig machen, und wo wir wieder nicht eher zur Vollſtändigkeit gelangen, bis wir in höchſten allgemeinen Regeln, die nicht wieder erſchloſſen werden können, das oberſte Allgemeine feſt halten.

Wir fordern alſo hier zur Vollſtändigkeit der logiſchen Erkenntniß, gemäß der erſten Figur der Schlüſſe eine vollſtändige Erkenntniß alles Beſondern durch ſein Allgemeines. Das höchſte Allgemeine heißt aber ein Princip; das Princip in Begriffen wird ein einfacher Begriff; in Urtheilen ein Grundſatz genannt. Die Erkenntniß aus Principien iſt Wiſſenſchaft, und die höchſte logiſche Form der Unterordnung alles Beſondern unter ſein Princip iſt Syſtem.

Betrachten wir nun die Formen der Syſteme ſo, wie ſie da ſtehen, wenn die Wiſſenſchaft vollſtändig gebildet iſt, ohne Rückſicht darauf zu nehmen, wie der Verſtand in dieſer oder jener Wiſſenſchaft erſt dazu gelangt, dieſe Anordnung in ſeine Gewalt zu bringen, d. h., betrachten wir ſie ſo, wie nach der erſten Schlußfigur immer das Beſondere aus ſeinem Allgemeinen erkannt wird: ſo hat jede Wiſſenſchaft ein Syſtem von Begriffen, und ein Syſtem von Urtheilen. Das Syſtem der Begriffe läuft von erſten gegebenen Begriffen aus, und ordnet dieſe ~~in Definitionen und Eintheilungen~~ die zuſammengeſetzten unter. Das Syſtem der Urtheile ordnet jeden erweislichen Satz ſeinen Grundſätzen unter.

Die Syſteme von Begriffen ſind hier für verſchiedene

Wissenschaften nur nach der Art, wie sie gebildet werden können, verschieden, indem wir bald von gegebenen Begriffen ausgehen müssen, bald aber nur von gemachten anfangen können. Im vollendeten Systeme haben sie aber alle einerley logische Form der Klassifikation in Definitionen und Eintheilungen.

Hingegen das System der Urtheile entsteht durch Beweise, und also durch Schlüsse, und als vollendetes System durch Schlüsse der ersten Figur. Es finden also hier wieder die Verschiedenheiten jener Schlüsse statt. Dem ganzen Systeme aller Wissenschaften liegen drey einfache systematische Formen, des kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Systems zu Grunde. Der Unterschied dieser drey Systeme ergiebt sich auf folgende Weise.

Vermittelst des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat wird in der ersten Figur kategorischer Schlüsse ein Merkmahl eines Begriffes auf einen ihm untergeordneten übertragen, wodurch ein neues Urtheil entsteht, dessen Wahrheit, als *ganz in der Wahrheit des Obersatzes enthalten*, vorgestellt wird. Durch kategorische Schlüsse wird im Schlußsatz nur ein Fall aus der einen Regel herausgezogen. Z. B. Wenn ich schließe, Alle Körper sind schwer, also auch das Gold, so war das Gold unter *allen Körpern* schon mit enthalten, und wird nun nur einzeln genannt. Es findet also hier eine wirkliche *Einordnung* der Wahrheit des Schlußsatzes in die des Obersatzes statt, und diese ist das eigenthümliche des kategorischen Systems.

Zweytens in der ersten Figur hypothetischer Schlüsse ist in einer hypothetischen Regel die Unterordnung der Folge unter den Grund schon gegeben, dazu wird die Assertion des Grundes erkannt, und nun auf die Assertion der Folge

geschlossen. Wir erhalten also hier aus den gegebenen Urtheilen kein neues, sondern wir geben nur die Assertion zu einer vorhin nur problematisch gedachten Folge durch die Assertion des Grundes. Hier wird also die Wahrheit des Schlußsatzes nicht als in der des Grundes enthalten eingesehen, sondern ihr nur untergeordnet. So wird z. B. aus der einen hypothetischen Grundregel: Wenn zwey Punkte gegeben sind, so läßt sich durch diese allemal nur eine gerade Linie ziehen, in der Geometrie die ganze Lehre von der Kongruenz der Dreyecke bewiesen, wir gewinnen dabey bey jedem Schritte an Inhalt, indem wir die neue Wahrheit nicht als in der vorigen enthalten, sondern nur als unter ihrer Bedingung stehend, erkennen. Unterordnung der Gewißheit ist daher das eigenthümliche Gesetz des hypothetischen Systems.

Drittens in der ersten Figur divisiver Schlüsse wird eine konjunktive Regel zum Obersatze gebraucht, welche mehrere allgemeine Bestimmungen desselben Ganzen zusammenfaßt. Der Untersatz ordnet ein Besonderes unter die einzelnen Theile der Regel, und der Schlußsatz faßt dann diese Unterordnungen als Unterordnung unter das Ganze zusammen. Z. B. Ich habe ein wohlriechendes blaues Blümchen; die Blume neigt sich am Stengel herab, die unregelmäßige Blumenkrone hat fünf Blätter, deren unterstes gehörnt ist, die Staubbeutel sind zusammengewachsen: es ist also ein wohlriechendes Veilchen, denn diese Bestimmungen zusammen vereinigt machen den Begriff desselben aus. In diesem Schlusse ist nur von der Zusammenfassung nebengeordneter Urtheile in [illegible] die Rede. Das konjunktive System hat es daher nur mit der Nebenordnung der Gewißheit in mehrern Urtheilen zu thun.

Nach diesen Unterschieden haben die drey Arten der Systeme ihr verschiedene Verhältnisse zur logischen Vorstellungsart überhaupt. Die meiste Gewalt hat die Reflexion über das kategorische System; wenn die Grundsätze und das System der Begriffe gegeben sind, so kann sie sich das ganze System selbst entwickeln, dafür ist aber auch der ganze Gehalt der Wahrheit hier schon in den Grundsätzen ausgesprochen. Im hypothetischen System hat die Reflexion schon weit weniger Gewalt, sie kann nur das sonst schon durch Anschauung gegebene in Unterordnung bringen, die Wahrheit wird zwar von den Grundsätzen abhängig gemacht, aber die Wissenschaft gewinnt im Fortschritt an Inhalt durch die Anschauung. Endlich im konjunktiven System beruht die systematische Einheit nur auf der Regel, wodurch die Anordnung der Urtheile bestimmt ist, es giebt hier eigentlich keine Grundsätze der Wissenschaft, sondern jedes Urtheil beruht nur auf sich selbst, und ist dem andern bloß beygeordnet.

Zweyter Abschnitt.

Theorie der Reflexion.

a) Resultate aus dem vorigen.

§. 48.

Das Resultat aus dieser ganzen Beschreibung der Thätigkeiten des Reflexionsvermögen ist, daß wir durch alle Begriffe, Urtheile, Schlüsse und Systeme das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern in unsern Vorstellungen vollständig aussprechen wollen. Begriff und Urtheil machen hier die Grundlage, ist diese gegeben, so bestimmen sich dann Schluß und System als bloße Folge. Es ist in dieser Vorstellungsart gegeben:

1) Im Begriffe die Vorstellung des Allgemeinen selbst, aber nur als problematische Vorstellung.

2) Diese wird auf die Erkenntniß wieder zurückgeführt, indem wir im Urtheil wieder die Beziehung auf den Gegenstand hinzubringen, welche das wesentliche der Vorstellung des Besondern ist, und durch das Verhältniß entspringt, welches der Satz der Bestimmbarkeit ausspricht: Jedem Dinge kommt jeder allgemeine Begriff entweder positiv oder negativ zu.

3) Die durch Begriffe in Urtheilen enthaltene Erkenntniß beruht auf zwey Thätigkeiten der Reflexion, der Subsumtion oder Unterordnung, und der Assertion oder Aussage. Assertion ist es, wodurch das Urtheil als wirkliche Erkenntniß, und nicht bloß problematische Vorstellung bestimmt wird. Ein Urtheil enthält seiner Form nach aber nur die Assertion einer Unterordnung unmittelbar. Denn wenn es gleich Sätze giebt, welche nur das Daseyn eines Dinges aussagen, so wird doch auch hier der Form nach dieses Daseyn als ein Prädikat dem Dinge als dem Subjekte beygelegt. Man kann daher sagen, so wie die Anschauung jederzeit das Daseyn eines Dinges vorstellt, so sagt das Urtheil das Vorhandenseyn einer Unterordnung in unsern Vorstellungen aus, und damit zugleich eine Verbindung allgemeiner Begriffe, deren verschiedene Abstufungen sich in den kategorischen, hypothetischen und divisiven Verhältnissen zeigen.

4) Der Zweck dieser Vorstellungsart geht immer auf Apodikticität der Erkenntniß.

§. 49.

Zur Erkenntniß des Besondern durch das Allgemeine brauchen wir die Vereinigung dreyer logischer Vermögen. Vermögen das Allgemeine zu denken, Verstand; Vermögen das Besondere dem Allgemeinen unterzuordnen, Urtheilskraft; Vermögen das Besondere durch das Allgemeine zu bestimmen, Vernunft. Diese wiederhohlen sich bey jeder Abstufung der logischen Vorstellungsart nach folgender Tafel:

Verstand,	Prädikat,	Regel,	Princip;	Allgemeines.
Urtheilskraft,	Subjekt,	Fall,	Lehrsatz;	Unterordnung.
Vernunft,	Urtheil,	Schluß,	System;	Bestimmung.

Endlich die Abstufungen im Denken selbst machen sich im Unterschied des kategorischen, hypothetischen und divisiven fast nach demselben Gesetz, nur daß jeder Theil durch die Unterordnung der reflektirten Erkenntniß bedingt ist.

Daher stellt sich dieses in folgender Uebersicht dar:

Unterordnung.	giebt in Rücksicht des Verhältnisses der Vorstellungen überhaupt.
a) problematisch allgemeiner Vorstellungen.	Subjekt und Prädikat.
b) von Assertionen.	Grund und Folge.
c) der Bestimmung des Besondern durch das Allgemeine.	Ganzes und die Glieder der Eintheilung.

giebt in Rücksicht des besondern logischen Verhältnisses:

1) für den Begriff:	2) für das Urtheil:
Merkmahl.	Regel.
Aussage des Merkmahls vom Begriff.	Schluß.
Definition und Eintheilung.	Wissenschaft.

Gehört hier die erste Tafel der Vorstellung des Allgemeinen, so gehört die andere der Vorstellung der Verbindung durch das Allgemeine.

§. 50.

Wollen wir diese Zusammenstellung für die weitere Untersuchung benutzen: so müssen wir dabey vorzüglich auf folgende Bemerkung sehen, welche das Hauptresultat aller unsrer Untersuchungen ist.

1) Der Zweck der gesammten logischen Vorstellungsart geht darauf, mit Apodikticität die nothwendigen Gesetze der Einheit und Verbindung zu erkennen; Apodikticität, analytische Einheit und Verbindung sind eigentlich das neue, welches durch den logischen Gedankenlauf in unsern Vorstellungen erscheint.

2) Durch die logischen Vorstellungen, durch Begriff, Urtheil, Schluß und System wird diese Nothwendigkeit, Einheit und Verbindung unserm Geiste nicht gegeben, sondern nur mittelbar erkannt. Diese logischen Formen gehören dem Reflexionsvermögen, und ihre mittelbare Erkenntniß bedeutet nur die Wiederbeobachtung jener Gesetze in unserm Innern. Das Reflexionsvermögen muß von der Vernunft als der ursprünglichen Selbstthätigkeit der Erkenntnißkraft genau unterschieden werden, weil es nur dem innern Sinn entspricht, und die innere Wahrnehmung desselben zur vollständigen Selbsterkenntniß ergänzt, indem es diese zu einem Ganzen der innern Erfahrung erweitert. Wir müssen daher Form und Inhalt des logischen Gedankenlaufes unterscheiden, seine Form gehört der Reflexion an: sein Inhalt aber der Vernunft. Das Urtheil ist nämlich nicht eine ursprüngliche Erkenntniß der Vernunft selbst, sondern nur eine mittelbare Erkenntniß, d. h., die bloße Formel des Wiederbewußtseyns einer ursprünglichen Erkenntniß. So müssen wir Regel und Gesetz unterscheiden. Das Ge-

setz ist die unmittelbare Erkenntniß, welche das Objekt einer Regel wird, indem wir uns in letzterer des Gesetzes bewußt werden.

3) Begriffe und Urtheile entspringen in unserm Geiste durch Vergleichung und Abstraktion; setzen wir nun jene Einheit, Verbindung und Nothwendigkeit fürs erste nur als Thatsache in unsrer Erkenntniß voraus, so sind wir dann im Stande, eine Theorie des Reflexionsvermögens, als des Vermögens der Wiederbeobachtung derselben vollständig zu geben.

b) Verstand und Vernunft.

§. 51.

Fürs erste müssen wir den Unterschied des Reflexionsvermögens und der Vernunft noch genauer ins Auge fassen. Die erste Schwierigkeit, die uns dabey vorkommt, ist die Vieldeutigkeit der Worte: Verstand und Vernunft, welche uns hier für die gemeine Sprache die wichtigsten Verhältnisse versteckt.

Wir haben gleich anfangs eine Wortbestimmung angegeben, nach welcher wir die Selbstthätigkeit im Erkennen Vernunft nannten, die Empfänglichkeit im Erkennen, Sinn. Da nun in unserm Innern alles Thätigkeit ist, so ist also unser ganzes Erkenntnißvermögen Vernunft, und der Sinn hängt ihr nur als eine Beschränkung an. Deswegen nannten wir die Vernunft selbst, wiefern sie in ihren einzelnen Aeußerungen vom Sinne bestimmt war, Sinnlichkeit, wiefern dies nicht der Fall war, Verstand. Nach dieser Wortbestimmung konnten wir nun die Sinnlichkeit genau untersuchen, indem sie positiv bestimmt wurde als das Vermögen durch Empfindung Sinnesanschauungen zu ha-

1) Der Zweck der gesammten logischen Vorstellungsart geht darauf, mit Apodikticität die nothwendigen Gesetze der Einheit und Verbindung zu erkennen; Apodikticität, analytische Einheit und Verbindung sind eigentlich das neue, welches durch den logischen Gedankenlauf in unsern Vorstellungen erscheint.

2) Durch die logischen Vorstellungen, durch Begriff, Urtheil, Schluß und System wird diese Nothwendigkeit, Einheit und Verbindung unserm Geiste nicht gegeben, sondern nur mittelbar erkannt. Diese logischen Formen gehören dem Reflexionsvermögen, und ihre mittelbare Erkenntniß bedeutet nur die Wiederbeobachtung jener Gesetze in unserm Innern. Das Reflexionsvermögen muß von der Vernunft als der ursprünglichen Selbstthätigkeit der Erkenntnißkraft genau unterschieden werden, weil es nur dem innern Sinn entspricht, und die innere Wahrnehmung desselben zur vollständigen Selbsterkenntniß ergänzt, indem es diese zu einem Ganzen der innern Erfahrung erweitert. Wir müssen daher Form und Inhalt des logischen Gedankenlaufes unterscheiden, seine Form gehört der Reflexion an: sein Inhalt aber der Vernunft. Das Urtheil ist nämlich nicht eine ursprüngliche Erkenntniß der Vernunft selbst, sondern nur eine mittelbare Erkenntniß, d. h., die bloße Formel des Wiederbewußtseyns einer ursprünglichen Erkenntniß. So müssen wir Regel und Gesetz unterscheiden. Das Ge-

vermögens ist der gemeine Unterschied zwischen Sinn und Verstand in der Sprache. Für die erste Selbstbeobachtung treten sich das intuitive und diskursive, die durch Affektion bestimmte Anschauung und die durch Reflexion bestimmte willkührliche Erkenntniß einander gegenüber. Nach diesen Wortbedeutungen ist denn auch in der Philosophie meistentheils der Streit über die Rechte des Sinnes oder des Verstandes geführt worden. So sagt Kant noch, es sey ihm nicht gelungen, Sinn und Verstand aus einer Quelle in unserm Geiste abzuleiten, und hofft vielen Vortheil von dieser Vereinigung für die Philosophie, wenn sie gelänge. Auf der andern Seite suchten die Empiriker in der Philosophie diese Vereinigung wirklich herzustellen, indem sie den Verstand aus dem Sinne ableiteten, die Rationalisten hingegen, indem sie den Sinn in den Verstand auflösten. Beydes aber unrichtig, denn die Vereinigung geschieht nicht dadurch, daß Sinn und Verstand auf einander zurückgeführt werden, sondern dadurch, daß wir beyde durch ein drittes die Vernunft zusammenbringen. Alle Mißverständnisse beruhen hier nur darauf, daß nicht bemerkt wurde, der Unterschied unsers Anschauungsvermögens und der Reflexion sey nur ein Unterschied für die innere Wiederbeobachtung unsrer Erkenntnisse, und nicht für die unmittelbare Beschaffenheit unsrer Erkenntnisse selbst. Die genaueste Bestimmung der Anschauung ist nämlich: Anschauung ist eine Erkenntniß oder Vorstellung, welche wir durch den innern Sinn unmittelbar in uns wahrnehmen; Reflexion hingegen dient dazu, um auch solche Erkenntnisse und Vorstellungen vor die innere Selbstbeobachtung zu führen, welche wir unmittelbar in uns nicht wahrnehmen können.

ben. Die angegebene Erklärung des Verstandes aber wurde gleich unbestimmt, indem sie nur negativ das umfaßte, was dem Sinne nicht gehört. Mit dieser Erklärung können wir daher weiter nichts anfangen, vielmehr fanden wir noch zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande das ganze Gebiet der Einbildungskraft, durch welche wir die reine mathematische Anschauung erhielten, und das Spiel der Vorstellungen durch Association; neben diesem zeigte sich dann bestimmter das eigne Gebiet des Verstandes, als das Gebiet desjenigen in der Erkenntniß, dessen wir uns nur durch Reflexion bewußt werden.

Hier bedeutet also Verstand eigentlich das Reflexionsvermögen, und dies ist der bestimmteste Begriff, der ihm in der gewöhnlichen Sprache gehört. In diesem unterscheiden wir nun nochmals als Theile des Reflexionsvermögens logischen Verstand, logische Urtheilskraft und logische Vernunft, wie eben angeführt wurde. Von diesen untergeordneten Bedeutungen von Verstand und Vernunft wollen wir aber jetzt absehen, und wollen nur den Verstand als Reflexionsvermögen überhaupt, Vernunft als die unmittelbare Selbstthätigkeit im Erkennen betrachten.

Hier kommt es nun zu einer richtigen Bestimmung des Reflexionsvermögens erstlich auf sein Verhältniß zur Sinnlichkeit, und dann auf sein Verhältniß zur Vernunft an.

§. 52.

Wir unterscheiden das Vermögen der intuitiven Erkenntniß, welche dem innern Sinn unmittelbar in der innern Wahrnehmung gegeben ist, vom Verstande als dem Reflexionsvermögen, dem Vermögen der diskursiven Erkenntniß, welchem die Erkenntniß durch Begriff und Urtheil gehört. Dieser Unterschied des Anschauungs- und Reflexions-

vermögens ist der gemeine Unterschied zwischen Sinn und Verstand in der Sprache. Für die erste Selbstbeobachtung treten sich das intuitive und diskursive, die durch Affektion bestimmte Anschauung und die durch Reflexion bestimmte willkührliche Erkenntniß einander gegenüber. Nach diesen Wortbedeutungen ist denn auch in der Philosophie meistentheils der Streit über die Rechte des Sinnes oder des Verstandes geführt worden. So sagt Kant noch, es sey ihm nicht gelungen, Sinn und Verstand aus einer Quelle in unserm Geiste abzuleiten, und hofft vielen Vortheil von dieser Vereinigung für die Philosophie, wenn sie gelänge. Auf der andern Seite suchten die Empiriker in der Philosophie diese Vereinigung wirklich herzustellen, indem sie den Verstand aus dem Sinne ableiteten, die Rationalisten hingegen, indem sie den Sinn in den Verstand auflösten. Beydes aber unrichtig, denn die Vereinigung geschieht nicht dadurch, daß Sinn und Verstand auf einander zurückgeführt werden, sondern dadurch, daß wir beyde durch ein drittes die Vernunft zusammenbringen. Alle Mißverständnisse beruhen hier nur darauf, daß nicht bemerkt wurde, der Unterschied unsers Anschauungsvermögens und der Reflexion sey nur ein Unterschied für die innere Wiederbeobachtung unsrer Erkenntnisse, und nicht für die unmittelbare Beschaffenheit unsrer Erkenntnisse selbst. Die genaueste Bestimmung der Anschauung ist nämlich: Anschauung ist eine Erkenntniß oder Vorstellung, welche wir durch den innern Sinn unmittelbar in uns wahrnehmen; Reflexion hingegen dient dazu, um auch solche Erkenntnisse und Vorstellungen vor die innere Selbstbeobachtung zu führen, welche wir unmittelbar in uns nicht wahrnehmen können.

Gegen jene einseitigen Ansichten müssen wir aufweisen, daß die Anschauung des Sinnes und das Urtheil des Verstandes als zwey verschiedene Elemente neben einander bestehen müssen, und daß wir keins auf das andere zurückführen können. Hier hält nun erstlich der Vorschlag der Empiriker, alles Denken als eine Modifikation des Empfindens zu erklären, eine nähere Vergleichung mit der Selbstbeobachtung gar nicht aus. Im Anschauen bin ich immer an den Moment meines Bewußtseyns gebunden, ich kann mir als Anschauung nur einer Erkenntniß bewußt werden, welche im Augenblick der Wahrnehmung zu den Zuständen meines Gemüthes gehört, ich sehe und höre bald dies bald jenes. Es liegt also in der Anschauung höchstens, wie ein Ding jetzt ist, aber niemals, wie etwas nothwendig seyn muß zu aller Zeit. Also nur das, daß wir den Begriff der Nothwendigkeit in unsern Vorstellungen haben, er mag nun anwendbar seyn oder nicht, das zeigt schon etwas in unserm denkenden Geiste, was durch Empfindung nicht möglich wäre, und bezeichnet uns ein eignes Gebiet des Urtheils neben der Anschauung. Die einfachste mathematische Erkenntniß geht schon über dies Gebiet der bloßen Anschauung hinaus, denn wenn ich nur vier Punkte neben einander sehe, so bin ich mir damit gleich bewußt, daß $2 \times 2 = 4$ sey in allen Fällen und zu jeder Zeit. Die Erkenntniß eines allgemeinen Gesetzes könnte uns gar nicht zum Bewußtseyn kommen ohne Begriff und Urtheil.

Auf der andern Seite wollen die Rationalisten nur die Rechte des Verstandes gelten lassen, und am bestimmtesten behaupten Leibnitz und die Wolfische Schule, nur durch die Deutlichkeit des Verstandes sey Wahrheit zu erhalten, es sey die Absicht der Philosophie, die dunkle und verworrene Vorstellungsart des Sinnes ganz auf deutliche Erkennt-

niß mittelbar durch Begriffe zu reduciren. Dagegen weisen wir auf, daß diese Reflexionserkenntniß durch Begriffe, daß alle deutliche Erkenntniß ein bloß relatives Bestehen hat, daß sie ohne unmittelbare Anschauung gar nicht vorkommen kann, und daß wir einen großen Theil unsrer Erkenntnisse nie in Begriffe aufzulösen vermögen.

Die Abhängigkeit der Begriffserkenntniß von der Anschauung bemerkten wir schon bey der Beschreibung der Begriffe, denn beym einzelnen Denken müssen wir doch dem Definiren einmal Gränzen setzen, und statt dessen uns eines anschaulichen Schema's der Einbildungskraft bedienen, können auch durch alles Denken das individuelle wirkliche nie erreichen, wenn wir nicht auf die Anschauung zurückgehen. Vorzüglich dient aber die ganze reine Mathematik als Wissenschaft, oder in der einzelnen Anwendung, um zu zeigen, daß es viele Verhältnisse giebt, die sich nie in Begriffe auflösen lassen. Die ersten Beweise der Geometrie für die Gleichheit und Aehnlichkeit verschiedener Figuren werden nur dadurch geführt, daß ich zeige, die eine lasse sich ganz in die Stelle der andern legen, oder wie man sagt, sie decken einander, wo ich offenbar die Kongruenz nur anschaulich mache. Derselbe Fall ist es mit der ganzen Wissenschaft. Aber auch in gewöhnlichen Dingen zeigt sich das nämliche, wofür **Kant** die evidenten Beyspiele gegeben hat. Es muß ein innerer Unterschied in dem Wesen der Dinge seyn, daß sich der Hopfen jederzeit mit der Sonne, die Bohnen aber wider die Sonne, oder von der rechten zur linken um ihre Stange winden; dieser innere Unterschied beyder Pflanzenarten läßt sich aber durchaus durch keine Begriffe verständlich machen, sondern nur durch das äußere Verhältniß der Anschauung, wie hier durch die Richtung im Laufe der Sonne um die Erde, oder durch das Verhältniß der rechten und linken

Hand. Eben so bey rechts und links gewundenen Schnecken, oder selbst der rechten und linken Hand desselben Menschen. So gleich in allen Theilen diese Hände sich seyn mögen, so könnte man doch ungeachtet aller innern Uebereinstimmung nicht den kleinsten Theil der einen an die Stelle des andern setzen, indem in der einen immer alles verkehrt liegt als in der andern. Dieser Unterschied kann aber doch durchaus nur durch die Anschauung klar werden, und nie durch Begriffe.

§. 53.

Doch dies sind nur die leichter aufzuhebenden Mißverständnisse in dem Verhältniß der Reflexion zur Anschauung. Neuerdings ist hier die Bemerkung wichtiger geworden, daß Anschauungsvermögen und Sinnlichkeit nicht nothwendig eins seyn müßten, daß es ja auch eine unmittelbare Anschauung der Vernunft, eine intellektuelle Anschauung geben könne. Nehmen wir nun auch den Begriff der Anschauung ganz so streng, wie er so eben bestimmt wurde, so ist allerdings in dem Begriffe gleichsam einer Verstandesanschauung oder einer intellektuellen Anschauung kein Widerspruch. Intellektuelle Anschauung wäre die ursprüngliche, vom Sinne unabhängige Erkenntniß der Vernunft, deren sich diese unmittelbar ohne Reflexion auch wieder bewußt wäre.

Früher, z. B. bey Kant, wurde in Rücksicht dieses Begriffes als allgemein zugestanden vorausgesetzt, daß in unsrer Vernunft von einer solchen Anschauung nicht die Rede seyn könne, eben weil wir an Sinn und Reflexion gebunden sind. Man betrachtete diese intellektuelle Anschauung nur als zur Idee des göttlichen Verstandes gehörig, in welchem das ursprüngliche Vorbild der Archetypus unsrer Erkenntniß liege, von dem uns nur ein unvollständiges Nach-

bild als Ektypus möglich sey. Man fand das Eigenthümliche der intellektuell anschauenden Vernunft darin, daß vor ihrer Anschauung synthetisch die Allheit des Universums offen liegen, dagegen wir vom Sinne geleitet nur immer dieses und jenes einzelne anschaulich auffassen können, und uns immer erst analytisch abgezogener Formen von allgemeinen Gesetzen bedienen müssen, um zur Erkenntniß einer Allheit zu gelangen. Nachher fing Fichte durch Verwirrung der Begriffe an, von intellektueller Anschauung als einem Eigenthum unsers Geistes und dem wahren Auge des Philosophen zu sprechen, so daß es jetzt sehr schwer geworden ist, hierüber ganz deutlich zu werden. Denn erstlich ist der Ausdruck Anschauung zweydeutig geworden, und dann denken sich bey intellektueller Anschauung verschiedene sehr verschiedenes. Bey Fichte wurde das reine Selbstbewußtseyn oder auch die innere Anschauung anfangs so genannt, nach und nach aber läuterte sich das Ich zum reinen Ich, zur Idee der Gottheit aus, und Schelling ließ nun nur das Absolute oder die göttliche Ansicht der Dinge durch diese Anschauung erfassen. Indem er aber diese göttliche Ansicht doch selbst zu besitzen wähnte (in einer Wissenschaft vom All oder Absoluten), so verwandelte sich ihm die Fülle der göttlichen Weltanschauung in die absolute Leere der alles indifferenziirenden ewigen Einheit der Dinge, aus deren Abgrund nur der Schein getrennter Individualitäten vor der endlichen Ansicht aufstiege. Er verwechselt nämlich hier das formale Grundbewußtseyn der Einheit in unsrer Vernunft, welches wir später als ursprüngliche formale Apperception werden kennen lernen, mit Anschauung und zugleich mit der vollendeten Erkenntniß unsrer Vernunft, welche wir später die transcendentale Apperception nennen.

Wir können also diese Mißverständnisse erst da ganz aufhellen, wo wir von jenem Grundbewußtseyn der Vernunft näher sprechen, vorläufig müssen wir nur die untergeordneten Irrthümer rügen.

So viel können wir hier gleich fest stellen. Wäre es unsrer Vernunft möglich, sich die ursprüngliche von den Affektionen des Sinnes unabhängige Grundform ihrer Erkenntniß zur Anschauung zu erheben, besäße sie also intellektuelle Anschauung, so wäre sie damit zugleich in Rücksicht des Wiederbewußtseyns ihres Innern vom innern Sinne befreyt, und besäße gar keine Reflexion. In dieselbe Organisation einer Vernunft, in welche Sinn und Reflexion eintritt, kann keine intellektuelle Anschauung kommen. Diese würde nur der Idee einer vom Sinne ganz befreyten Vernunft gehören, von der wir uns aber gar keine positive Vorstellung machen können, weil unsre ganze Erkenntniß vernichtet wäre, sobald wir den Sinn wegnehmen. Die ganze Erdichtung einer intellektuellen Anschauung in unsrer Vernunft entsteht immer nur durch die Phantasie, daß wir uns bald von dieser bald von jener Beschränkung des Sinnes zu befreyen wähnen, indem wir die Beschränkung doch in der That nur zum Versuch einmal durch Negation aufheben. So meinte Fichte in der innern Anschauung eine intellektuelle zu finden, nur weil sie nicht vom äußern Sinne gegeben wird, oder im reinen Selbstbewußtseyn, weil es nicht sinnliche Anschauung ist, und eben so Schelling vom Grundbewußtseyn der Einheit in der Vernunft, weil es nicht sinnlich ist. Das letztere können wir hier noch nicht deutlich machen, ich bleibe also nur bey dem andern stehen. Ueber das reine Selbstbewußtseyn haben wir früher schon gesprochen, und da gefunden, daß das bloße Bewußt-

seyn meines Daseyns allerdings nicht vom Sinne allein in uns bestimmt werde, daß es aber gar keine Anschauung sey, sondern nur ein unbestimmtes Gefühl, dem wir erst durch Reflexion seinen Gegenstand bestimmen können. Innere Anschauung unsrer Thätigkeit konnte aber nur durch Verwechselung mit jenem reinen Selbstbewußtseyn für intellektuell gehalten werden. Wer sie selbst beobachtet, findet ihre sinnlichen Eigenschaften unfehlbar. Denn erstlich die innern Anschauungen sind veränderlich, indem sie einzelne, veränderliche Zustände des Gemüths darstellen, deren Beschaffenheit sogar meist durch äußere Empfindung bestimmt worden ist. Sie setzen also zu ihrer Möglichkeit einzelne innere Affektionen des Gemüths voraus, welche Bestimmungen des innern Sinnes sind. Ja sie sind sogar in solcher Abhängigkeit von der äußern Erfahrung, daß sie nicht nur durch Veränderungen des Körpers periodisch ganz unterbrochen werden, sondern sogar nur durch Beyhülfe der äußern Erfahrung hinlangen, um eine innere Erfahrung zu Stande bringen zu können. Sie sind also durchaus keine ursprünglichen Thätigkeiten des Gemüths, sondern nur in einzelnen Empfindungen enthalten. Zweytens von einer andern Seite angesehen, folgt eben dies aus der Analogie zwischen äußerer und innerer Anschauung, oder der Analogie zwischen Zeit und Raum. Findet gleich die innere Anschauung durch das reine Selbstbewußtseyn unabhängig vom Raume statt, so steht sie doch unter den sinnlichen Bedingungen der Zeit. Wir können alle Zeitverhältnisse bildlich in räumlichen Verhältnissen anschauen, ja die Zeit selbst ist im Bilde einer geraden Linie vorstellbar, und alle innern Zustände des Gemüths, welche uns in innerer Anschauung gegeben sind, werden in der Zeit vorgestellt. Wir müssen also hierin die innere Anschauung als gleichartig mit der äußern erkennen.

sie ist eben so sinnlich wie jene, sie beruht wie sie auf Empfindung, und ist nicht intellektuell.

Wenn also gleich der Begriff der intellektuellen Anschauung keinen Widerspruch enthält, so ist doch unser Anschauungsvermögen an den innern Sinn gebunden, wir können uns nur die sinnliche Erkenntniß in der Empfindung und die ersten zu ihr hinzukommenden Formen der Verbindung in der mathematischen Anschauung der produktiven Einbildungskraft vor dem innern Sinne zur Anschauung erheben; um uns aber eines mehreren und allgemeineren in unserm Innern bewußt zu werden, dazu brauchen wir eben die vermittelnde Reflexion.

§. 54.

So viel über das Verhältniß des Reflexionsvermögens zur Sinnlichkeit, wir müssen es nun noch genauer mit der Vernunft vergleichen, und diese Unterscheidung ist das wichtigste für alle unsre folgenden Untersuchungen. Der Verstand als oberes Erkenntnißvermögen ist die Vernunft selbst in ihrer ursprünglichen Aeußerung, welche ihr als erregbarer Erkenntnißkraft unmittelbar zukommt; so werden ihr die allgemeinen und nothwendigen Erkenntnisse der Philosophie und Mathematik zugeschrieben, welche ein unveränderliches Eigenthum jedes menschlichen Gemüthes sind. Dieser beharrlichen Thätigkeiten können wir uns aber erst mittelbar im logischen Gedankenlauf durch Reflexion bewußt werden. Das Reflexionsvermögen ist also nur ein Vermögen der innern Selbstbeobachtung der Vernunft, und nicht ihre ursprüngliche Spontaneität selbst. Mit allem Reflektiren thun wir nichts neues zur Erkenntniß hinzu, wir beobachten nur, was in unsrer Vernunft liegt, und müssen also dieses Beobachtungsvermögen genau von dem

ersten unterscheiden, was hier beobachtet werden soll. Der beobachtenden Reflexion gehört das willkührliche und das mittelbare logische Vorstellen in Begriff, Urtheil, Schluß und Wissenschaft. Aber eben diese Willkührlichkeit der Reflexion wird gewöhnlich nicht von der Spontaneität der Vernunft unterschieden, und daher alle Dunkelheiten in diesem Gebiete. Durch unsern Willen machen wir indeß doch offenbar Wahrheit und Erkenntniß nicht, sondern wir leiten nur unsre innere Selbstbeobachtung. Letzterer liegt dann erst die Spontaneität der Vernunft als das Vermögen mit Nothwendigkeit zu erkennen zu Grunde. Das Verhältniß zwischen dem Reflexionsvermögen und der Spontaneität der Vernunft ist dasselbe, welches wir beym innern Sinn und der produktiven Einbildungskraft fanden.

Das Vorhandenseyn der innern Thätigkeiten ist vom Bewußtseyn um dieselben noch verschieden, sie müssen von der Dunkelheit erst zur Klarheit erhoben werden, damit wir uns ihrer bewußt werden. Hier ist nun die willkührliche Reflexion das Vermögen des Wiederbewußtseyns, welches den innern Sinn zur vollständigen Selbsterkenntniß ergänzt, die Spontaneität der Vernunft liefert hingegen jene unmittelbaren Erkenntnisse, deren die Reflexion sich wieder bewußt werden will. In unsrer Vernunft liegt als das Gesetz ihrer Wahrheit über allen Irrthum erhaben eine unmittelbare Erkenntniß, die aber für sich unaussprechlich bleibt, welche nicht zur Anschauung erhoben werden kann, deren wir uns nie im Ganzen, sondern nur in zerstreuten Einzelheiten oder allgemeinen Formen durch Reflexion bey Gelegenheit sinnlicher Anschauungen bewußt werden. Durch diese unmittelbare Erkenntniß, welche eigentlich der Vernunft als selbstthätiger Erkenntnißkraft gehört, kommt erstlich über die Empfindung alles mathematische in unsre Er-

kenntniß, so wie es die produktive Einbildungskraft liefert, mit dem Raume und der Zeit. Dann aber auch alle allgemeinen Gesetze, und vorzüglich die Verbindungen, welche wir durch die Kategorien denken, wodurch wir etwas als groß, oder nach Qualitäten denken, wodurch wir uns Substanzen und den Wechsel der Begebenheiten als durch Ursachen bewirkt vorstellen, wodurch wir endlich mögliches und nothwendiges neben dem wirklichen zu denken vermögen.

Ferner liegt in dieser unmittelbaren Erkenntniß das Grundbewußtseyn alles Glaubens, von dem unsre Ueberzeugung der höchsten Realität ausgeht, wodurch wir überzeugt sind, daß in der ewigen Ordnung der Dinge das höchste Gut und sein Ideal das Gesetz des Daseyns der Dinge sey, wodurch endlich uns die Ideen der Schönheit, der Tugend und des Rechtes Realität erhalten. Diese unmittelbare Erkenntniß liegt verborgen in dem innern Wesen der Vernunft, sie kann sie nicht unmittelbar in sich wahrnehmen, sondern sie ist an den innern Sinn gebunden, durch welchen sich die Reflexion einleitet, die uns allmählich auf ein künstliches Wiederbebußtseyn führt, anfangs in positiven Begriffen und Urtheilen über die Erfahrung, zuletzt aber nur in negativen Formen der Ideen, und dadurch erst wird uns mittelbar unser ganzes Inneres hell.

In diesem Verhältniß liegt das ganze Geheimniß der Philosophie verborgen, wir haben damit alle unsre folgenden Untersuchungen anticipirt, indem es unsre einzige Sorge seyn wird, diese Natur der Reflexion deutlich zu machen, und vorzüglich jene unmittelbare Erkenntniß der Vernunft in allen ihren Theilen kennen zu lernen.

In allen bisherigen Versuchen zur Philosophie ist dies Verhältniß der Reflexion zur Vernunft mehr oder weniger

falsch beurtheilt werden. Sobald es allgemein richtig verstanden seyn wird, werden wir eigentlich das Ende der Geschichte der Philosophie in ihrer jetzigen Bedeutung erreicht haben, indem die Wissenschaft dann eine so feste und sichere Organisation erhalten muß, als jetzt die reine Mathematik. Die ganze bisherige Geschichte der Philosophie ist nichts als die allmähliche Ausscheidung dieser Begriffe.

Das erste Hervortreten der Reflexion zeigte sich in unsrer Geschichte mit dem Entstehen der griechischen Philosophie, indem diese zuerst die Bedeutung der spekulativen Frage: Was ist Wahrheit? bestimmt faßte. Alle uns bekannte indische und andere vorgriechische Philosophie scheidet Verstand und Phantasie, Wahrheit und Dichtung in spekulativen Dingen gar nicht von einander. In der griechischen Philosophie aber trennen sich beyde Elemente immer mehr und mehr. Schon in der Dialektik der Eleatiker und Sophisten fieng die Logik an ihre Rolle zu spielen, bis das Reflexionsvermögen in der Logik des Aristoteles endlich ganz als eignes Element aus unserm Geiste ausgeschieden wurde. Mit Aristoteles fängt dann eigentlich die Periode der jetzt bescholtenen Reflexionsphilosophie an, gegen die man die ältern vorzüglich Platonischen Versuche möglichst zu heben sucht. Es gieng aber darin den Alten großentheils nur eben, wie in der Physik. Vom Ocean und dem Laufe der Sonne hatten sie falsche Vorstellungen, aber nicht vom ~~Magneten~~ und dem Laufe des Uranus, denn die kannten sie gar nicht. So auch hier, sie kannten das Instrument nicht, mit dem in der Philosophie die Fehler gemacht werden, sie konnten daher auch auf diese Weise nicht fehlen. Wir übersehen z. B. gern die unbeholfene Logik in Platons Gesprächen, und freuen uns nur der Schönheit seiner Ideen. Aristoteles trennte zuerst vollständig die Formen der Reflexion vom

übrigen materiellen Erkennen ab, und gab so das Reflexionsvermögen für sich hin, um damit Versuche zu machen. Sogleich fieng der Irrthum an sich zu zeigen, welcher nur in der Deutlichkeit der Verstandeserkenntniß das Gesetz der Wahrheit sucht. Man ist seit dem beständig mit mehr oder weniger Selbstthätigkeit geschäftig gewesen, mit dem Reflexionsvermögen allein Philosophie zu machen. Die logische Form der Definitionen, Schlüsse und Beweise, welche nur zur Wiederbeobachtung unsrer Erkenntnisse dient, sollte hinlangen, um durch sie zur Philosophie zu kommen, ein Verfahren, welches dem ganz gleich kommt, wenn jemand durch das Fernrohr zur Astronomie kommen wollte ohne einen Himmel, den er beobachtet. Nehmen wir nur einige bis vor kurzem als Schwärmer und Narren verrufene Philosophen aus, so ist es der allgemeine Fehler aller Philosophen dieser langen Periode, daß sie mit Hülfe der bloßen logischen Form das System der Metaphysik aus der Logik zu schaffen versuchten, und somit ist eigentlich die ganze Periode der Aristotelischen, Scholastischen und neuern Philosophie bis auf Wolf nichts, als eine Vorbereitung des Wolfianismus, als der vollendeten logischen Metaphysik. Selbst die berühmtesten neueren Namen, wie Leibnitz und Spinoza, stehen mit in dieser Reihe. Wenn man nämlich bey ihnen nicht bey der Aufstellung ihrer Dogmen stehen bleibt, die sich zum Platonismus neigen, sondern in ihren Schriften selbst ihre Verfahrungsart beobachtet, so finden wir überall dieselbe Hoffnung auf den Erfolg bey strenger Anwendung der logischen Methode, und regelmäßiger Ueberbauung der Lehrsätze mit Definitionen und Axiomen. Durch diese logische Methode, welche man zuletzt Anwendung der mathematischen Methode auf Philosophie nannte, hoffte jedermann hier auszukommen.

So bildete sich die Reflexionsphilosophie immer näher zum Wolfianismus, bis dieser endlich in höchster Klarheit aus dem Princip der Allgewalt logischer Beweiskraft, und in Unterordnung unter den logischen Satz des Widerspruchs von Wolf und seinen Schülern entwickelt wurde. Hier wurde Jakobi das richtigere Verhältniß endlich klar, er zeigte die Unzulänglichkeit der bloß beweisenden Spekulation, entkleidete den Spinoza seiner logischen Form, und wies so unmittelbar an den Platonismus uns zurück, welcher jetzt in Opposition gegen die Reflexion sich in Philosophie der intellektuellen Anschauung verwandeln mußte, sobald man die logische Autorität statt sie nur für sich als unzulänglich anzusehen, als zum philosophiren ganz untauglich verwerfen wollte.

Zugleich mit Jakobi machte Kant auf eine andere Weise dieselbe Entdeckung. Kant untersuchte unmittelbar das Verfahren, welches beym philosophiren angewandt werden müßte, und zwar besonders in Vergleichung mit der damals gewöhnlichen Anwendung der sogenannten mathematischen Methode. Hier fand er bald, daß die Gewißheit und Evidenz der Mathematik gar nicht durch ihre Methode mitgetheilt werde, sondern daß eben das Wesen der mathematischen Erkenntniß es erst möglich mache, diese Methode in ihr unmittelbar anzuwenden. Er fand, daß die Sicherheit der Mathematik auf der Konstruktion der Begriffe in der reinen Anschauung beruhe, daß die mathematische Methode nichts als logische Lehrmethode, Methode des Systems überhaupt sey, und nur begünstigt durch reine Anschauung leiste, was sie leistet. Nun zeigte sich ihm, daß für Philosophie von dieser dogmatischen Methode gar kein Gebrauch zu machen sey, indem in der Philosophie das allgemeinste, in Begriffen und Grundsätzen, womit jene Methode als

dem Princip anfängt, gerade das schwierige und unverständliche sey; daß man hier also nur ein umgekehrtes bloß beurtheilendes logisches Verfahren anwenden dürfe. Durch Anwendung dieser kritischen Methode war er dann im Stande, in seinen Vernunftkritiken aufzuweisen, welche Philosophie die menschliche Vernunft überhaupt besitze, und welches die innern Verhältnisse dieser Wissenschaft seyen. Er erhielt zum Hauptresultat seiner Untersuchung: die spekulative Vernunft vermag für sich in der Spekulation gar nichts; aller positive Gehalt unsrer Naturkenntniß entspringt nur aus der erfahrungsmäßigen Anschauung, und die Realität der Ideen läßt sich nur durch praktische Vernunft sichern. Dabey machte er in Rücksicht der spekulativen Vernunft einen Unterschied zwischen einem analytischen Verstandesgebrauch des bloß logischen Denkens, wodurch keine bestimmten Gegenstände erkannt würden, und einem synthetischen Verstandesgebrauch des transcendentalen Denkens, wodurch Gegenstände erkannt werden sollten, welches denn, wie er zeigt, dadurch geschähe, daß die Vernunft hier nur Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zur Sinnesanschauung hinzubringe. Hier aber drang er in die Natur des analytischen und synthetischen Denkens nicht tief genug ein, und darum konnte er, wie Maimon zuerst gegen ihn bemerkte, nur quid facti aber nicht quid juris in aller Philosophie aufweisen. Er zeigte, daß sich mit bloß spekulativer Vernunft nichts ausrichten lasse, kam aber nie auf die Untersuchung, warum dieses Vermögen für sich so unvermögend sey, und am wenigsten hat er bestimmt angegeben, warum die praktische Vernunft mehr vermöge als jene spekulative. Hier können wir befriedigender antworten: Kants spekulative Vernunft ist nichts als das bloße Schlußvermögen, das Reflexionsvermögen, dieses kann natürlich

für sich allein nichts zur Erkenntniß geben, eben weil es ein bloßes Instrument der Wiederbeobachtung ist, aller Gehalt wird ihm nur durch ein anderes, nämlich durch die von ihm beobachtete unmittelbare Erkenntniß der Vernunft, welche aber bey Kant immer nur dunkel vorausgesetzt, niemals deutlich wurde. Aus demselben Grunde blieben denn auch seine praktische Vernunft und ihr Glaube, die er auch nur als Thatsache auffaßte, etwas sehr Dunkeles, sobald man fragte, wie wir dazu kämen, denn er sah auch hier unmittelbar immer nur das, was dem Reflexionsvermögen gehörte.

So machte sich also durch Jakobi und Kant die Ueberzeugung in der deutschen Philosophie ziemlich allgemeingeltend, daß durch die bloße logische Reflexion in der Philosophie nichts gewonnen werden könne. Dunkel blieb aber, warum das so sey, und welches Geschäft dieser für sich leeren Reflexion doch nothwendig bleiben müsse. Damit kamen wir denn zu dem Vorschlag, das Philosophieren unabhängig von aller Reflexion zu versuchen, d. h., zur Philosophie der intellektuellen Anschauung. Wird nämlich einmal die Reflexion verworfen, so liegt uns der Vorschlag einer intellektuellen Anschauung durch folgendes dunkler oder deutlicher gedachte Raisonnement sehr nahe. Man sagt: alle unsre Erkenntniß ist entweder Anschauung oder Begriff. Nun ist der Begriff bloßes Eigenthum der Reflexion, welche nicht zur Philosophie dienen kann, also muß die wahre philosophische Erkenntniß Anschauung seyn; sie geht aber auf die Idee, die Idee und das Ewige werden also durch Anschauen, durch intellektuelle Anschauung erkannt. Der Fehler hierin ist leicht nachzuweisen. Die Eintheilung: alle unsre Erkenntniß ist entweder Anschauung, oder Begriff, ist nur richtig, wiefern wir sie so betrachten,

wie sie unmittelbar Gegenstand der innern Wahrnehmung wird. Wir werden uns unsrer Erkenntnisse nur als Anschauungen oder durch Begriffe bewußt. Allein, wenn wir nicht auf dieses bloße Verhältniß des Wiederbewußtseyns unsrer Erkenntnisse in unserm Innern, sondern auf ihr unmittelbares Vorhandenseyn im Gemüthe sehen, so ist jene Eintheilung unvollständig, es giebt neben den klaren Vorstellungen der Anschauungen und Begriffe noch dunkle, und zu diesen gehört vorzüglich die unmittelbare unaussprechliche eigne Erkenntniß der Vernunft.

Wenn wir folglich von der Unzulänglichkeit der Begriffe und der Reflexion zur philosophischen Erkenntniß sprechen, so ist das so zu verstehen, daß beyde uns nur helfen, um durch Schluß und Beweis uns unsrer Erkenntnisse wieder bewußt zu werden, daß aber diese Erkenntnisse nicht in der Reflexion, im Urtheilen selbst bestehen, sondern diesem in der Vernunft als der Gegenstand zu Grunde liegen, der nur durch das Urtheil beobachtet werden soll. Wir müssen also allerdings mit unsrer Theorie der Vernunft über die Reflexion hinaus gehen zu einer unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft, aus der allein die philosophische Erkenntniß begriffen werden kann; aber wir dürfen uns deshalb doch nie von der Reflexion lossagen, und ohne sie zur Philosophie zu gelangen hoffen. Denn die philosophische Erkenntniß kann uns eben nie anders als durch Reflexion zum Bewußtseyn kommen. Es ist ein Unternehmen ganz wider die Natur unsers Geistes, neben der Reflexion vorbey zu einer Wissenschaft der intellektuellen Anschauung oder des Absoluten gelangen zu wollen. Wer dies versucht, wird sich nur durch Phantasiren selbst täuschen, und ehe er sichs versieht, unvermerkt wieder in dem entgegengesetzten Fehler einer Philosophie durch bloße Logik selbst befangen

seyn. Das weist denn auch unsre neueste Geschichte deutlich aus. Es war Kants erstes Urtheil über Fichtes Ich = Ich der Wissenschaftslehre, daß hier aus bloßer Logik Philosophie entstehen solle, und dies war weit tiefer gegründet als Fichte und seine Schüler damals sahen; noch deutlicher geht Schelling von den leersten logischen Sätzen und Begriffen dem A = A, der absoluten Identität und Indifferenz aus; dasselbe gilt von Bardili und von Reinholds Denken als Denken.

Unsere Hauptaufgabe wird also seyn, das Reflexionsvermögen als nothwendige Bedingung unsrer Erkenntniß darin aufzuweisen, daß wir nur durch dasselbe zum Bewußtseyn unsrer eignen unmittelbaren Erkenntnisse gelangen können. Was nun durch die Reflexion beobachtet wird, ist vorzüglich die Verbindung und Einheit in unsrer Erkenntniß, das beobachtende Vermögen ist aber das des willkührlichen Vorstellens, welches sich der Vergleichung, Abstraktion und Analysis bedient, um Begriffe zu bilden und sie in Urtheilen anzuwenden. Wir wollen also fürs erste unser Vermögen der willkührlichen Vorstellung der Untersuchung unterwerfen, und dann zeigen, wie wir vermittelst dessen zur künstlichen Selbstbeobachtung kommen.

c) Von der Art, wie wir willkührlich vorstellen.

§. 55.

Schon mehrmals habe ich auf die bisher immer übersehene wichtige Unterscheidung zwischen dem willkührlichen Vorstellen und der Selbstthätigkeit im Erkennen aufmerksam gemacht. Dieser Selbstthätigkeit gehört die beharrliche sich immer gleichbleibende Grundthätigkeit der Vernunft, welche

uns in der Apodikticität der Erkenntniß und der Nothwendigkeit ihres Gegenstandes zum Bewußtseyn kommt, dagegen dem willkührlichen Vorstellen nur das wechselnde Spiel dessen gehört, woran wir eben denken. Die veränderlichen Thätigkeiten im Erkennen sind Empfindung durch Affektion, das unwillkührliche Gedankenspiel durch Association, und das willkührliche durch Reflexion, diesem allen gemeinschaftlich liegt aber als bleibende Form jene Grundthätigkeit der Spontaneität zu Grunde.

Man verwechselt Vernunft und Reflexionsvermögen vorzüglich durch den Ausdruck der Freyheit der Reflexion, womit die Willkührlichkeit der Reflexion für eine unbeschränkte Selbstthätigkeit gehalten wird. Aber erstlich diese Willkührlichkeit ist nur in sehr uneigentlicher Bedeutung Freyheit; sie bedeutet nichts als lebendige innere Selbstbestimmung, welche im Gemüthe, so lange wir nur die Erkenntnisse für sich betrachten, als zufällig erscheint, im Ganzen aber eben so nothwendig bestimmt ist, als jede Thätigkeit der innern Natur. Zweytens ist freylich der Wille die höchste Spontaneität des Gemüthes, aber nicht als Spontaneität der Erkenntnißkraft, sondern für die Erkenntniß ist er ein fremdes Vermögen, welches nur einzelne veränderliche innere Wahrnehmungen bestimmen kann.

Jedes Vermögen wirkt in der Natur mit Nothwendigkeit nach einem gewissen Gesetz, und kann in so fern seinem Substrat als Selbstthätigkeit zugeschrieben werden. Eigentlich ist aber nur dasjenige Vermögen eine Selbstthätigkeit, dessen Wirkungen von keinen einzelnen äußern Einwirkungen gegeben werden, sondern ihrem Substrat schlechthin zukommen, die also nicht durch die einzelne Erregung gegeben werden, sondern als Form aller Erregung dieses Wesens zu Grunde liegen. Eine solche Selbstthätigkeit muß

es allerdings in unserm Geiste und zwar als Erkenntnißvermögen geben, denn wir nehmen innerlich unmittelbar nur Thätigkeiten wahr, und das Erkennen ist diejenige innere Thätigkeit, von der alle andern erst abhängen. Aber diese unmittelbare Selbstthätigkeit ist es nicht, was wir hier zunächst suchen. Willkühr ist vielmehr nur eine einzelne Selbstthätigkeit der erstern Art, nämlich ein Vermögen nach der Wahl von Zwecken zu handeln. Sie ist also ein für die Erkenntniß fremdes Vermögen, dessen Einwirkungen auf unsre Vorstellungen nur durch die Abhängigkeit derselben vom Begehren und Wollen, und nicht aus der Natur des Erkennens allein erklärt werden können. In Rücksicht der letztern sind sie etwas zufälliges, woraus man dann die Freyheit der Reflexion, des Denkens oder gar des Bewußtseyns überhaupt gemacht hat.

Nichts ist gewöhnlicher als in den Expositionen der metaphysischen Freyheit des Willens am Ende auf diese Willkührlichkeit im Denken zurück zu kommen, und jene durch diese erklären zu wollen. Mit der metaphysischen Freyheit haben wir es aber hier gar nicht zu thun, alles Denken liegt in der innern Natur und folgt ihren nothwendigen Gesetzen. So sehr es uns also auch von den Enthusiasten verdacht werden mag, daß wir die Göttlichkeit ihrer Genialität im Denken und Dichten mit gemeinen physikalischen Erklärungen antasten wollen: so müssen wir doch bestimmt gegen alle diese übernatürlichen Befreyungen des Denkens sprechen; wer mit dem Denken und seiner Willkührlichkeit, wie Fichte, die Freyheit zu fassen meint, der erklärt die Unendlichkeit unsers Willens nur durch eine einzelne endliche Aeußerung desselben.

Wir haben es also nur mit den willkührlichen Bestimmungen des Vorstellens nach nothwendigen Gesetzen der in-

nern Natur zu thun. Wir suchen die Gesetze auf, nach denen eine Vorstellung dadurch wirklich wird, daß ich es will. Hier finden wir nun in der innern Erfahrung sehr vielerley Vorstellungen, welche willkührlich bestimmt werden können. Uns kommt es aber nicht nur darauf an, irgend Gesetze erfahrungsmäßig zusammen zu stellen, nach denen der Wille auf die Vorstellung Einfluß hat, sondern die Aufgabe ist, die Grundgesetze zu finden, von denen eigentlich seine Thätigkeit hier ausgeht. Ein einzelner Mann regiert ein Land, ein Feldherr liefert Schlachten, aber dies alles geht nur von seiner Stimme und der Bewegung seines Körpers aus, eben so muß es innerlich unmittelbare Einwirkungen, eine erste bewegende Ursache geben, wodurch der Wille auf unsre Vorstellungen wirkt, und diese müssen wir zu bestimmen suchen.

Dabey läßt sich im voraus schon so viel aus dem bloßen Begriff einer willkührlichen Thätigkeit ableiten. Die Vernunft, wiefern ich durch sie die Wahrheit erkennen soll, kann nicht von meinem Willen abhängen, denn ich soll nicht erkennen, wie ich die Dinge haben will, sondern wie sie sind. Es fällt in die Augen, daß nur die Reflexion durch meinen Willen bestimmt werden kann, durch die ich meine unmittelbaren Erkenntnisse wieder beobachte. Beym urtheilen hängt es von meinem Willen wohl ab, ob ich mir eine Wahrheit zum Bewußtseyn bringen will, aber ich mache diese Wahrheit nicht, sondern sie liegt schon in meiner Vernunft, und ich beobachte sie nur wieder in ihr. Wenn eine Vorstellung unmittelbar wirklich werden soll, weil sie mir Zweck ist, so muß ich sie auf gewisse Weise schon vorstellen, ehe ich sie willkührlich bestimme. Der Wille kann also nur Modifikationen im Gemüthe vorhandener Vorstellungen, und zwar nur von solchen bestimmen, welche selbst schon als Zweck gedacht werden, mittelbar oder unmittelbar;

eine Vorstellung, auf die der Wille unmittelbar wirkt, muß also schon eine klare Vorstellung seyn, welche er nur modificirt. Der ganze Einfluß des Willens auf das Vorstellen bezieht sich also auf die innere Wahrnehmung der Vorstellungen.

Zunächst für die Beobachtung scheinen die willkührlichen Vorstellungsarten sehr mannichfaltig zu seyn. Erstlich Aufmerksamkeit und Rückerinnerung stehen unter dem Einfluß des Willens, zweytens das ganze freye Spiel der Vorstellungen folgt mannigfaltig dem Willen, und drittens in Rücksicht des logischen Gedankenlaufes ist sowohl die Sprache, als Ueberlegung, Vergleichung und Urtheil in seiner Gewalt, ja sogar nur durch seinen Einfluß ist Irrthum in unsern Erkenntnissen. Welches ist nun unter dem allen das unmittelbare innere Gesetz seiner Thätigkeit? In den meisten Fällen wirkt der Wille nur mittelbar. Sobald er nämlich entdeckt, daß irgend eine seinen Zwecken gemäße Kraft in seiner Gewalt steht, so wendet er diese bald auch gegen die in der entferntesten Verbindung mit ihren unmittelbaren Aeußerungen stehenden Wirkungen an, er macht sich Zwecke, die er erst mittelbar durch andere Wirkungen erreichen kann, seine Thätigkeit wird künstlich. So giebt es dann auch eine weitläuftige Kunst, nach Zwecken vorzustellen und zu erkennen, von der jeder Mensch einige Theile besitzt, ohne sich dessen eben deutlich bewußt zu werden. Diesem künstlichen Vorstellen haben wir alle geregelte Wissenschaft, regelmäßige Naturbeobachtung, Philosophie und Mathematik zu danken. Was liegt nun alle diesem künstlichen als erster Hebel der innerlich willkührlichen Thätigkeit im Vorstellen zu Grunde?

Um dies näher zu bestimmen, müssen wir zuvörderst alle äußeren Hülfsmittel wegrechnen, wodurch der Wille

körperlich mittelbar aufs Vorstellen einwirken kann. Wir haben im Sprechen, Lesen, Schreiben und so manchem andern so starke Mittel, um unsre Vorstellungen im Denken zu leiten, so daß noch die Frage entstehen könnte: ob nicht aller Einfluß des Willens hier ein von außen vermittelter sey. So begünstige ich z. B. eine Gedankenreihe in einer philosophischen Spekulation, indem ich wohin gehe, wo ich allein bin, indem ich die einzelnen hervortretenden Gedanken in Worte fasse, diese ausspreche oder gar niederschreibe. Sobald ich aber diese Begünstigungen einstelle, wird oft jene Gedankenreihe augenblicklich aus der innern Wahrnehmung verdrängt. Ueberhaupt ist alles Nachdenken auch körperlich ein Sprechen mit sich selbst, es ließe sich daher wahrscheinlich finden, daß alle innern willkührlichen Vorstellungen nur künstlich durch äußere Veränderungen bewirkt werden. Aber auf der andern Seite haben wir wieder eine so unmittelbare Gewalt, unter den Einbildungen zweckmäßige auszuwählen und fest zu halten, andere, die eben noch lebhaft waren, plötzlich fallen zu lassen, daß wir hierbey doch eine innere Einwirkung deutlich erkennen. Vorzüglich geeignet zum einzelnen Versuche ist die Gewalt des Willens über manche Vorstellungen der produktiven Einbildungskraft, z. B. bey der Betrachtung körperlicher geometrischer Figuren, etwa der bloßen Zeichnung eines Würfels, welche seiner Seiten ich als oben anschauen will, ob eine gemahlte Halbkugel, als hohl oder erhaben, eine bloße Schattirung als gemahlt oder wirklich angesehen wird, wo wir den unmittelbar innerlichen Einfluß des Willens der Beobachtung unterwerfen können.

Wir wollen also nun das erste unmittelbare Gesetz seines innern Einflusses durch Vergleichung der verschiedenen willkührlichen Vorstellungsarten zu bestimmen suchen.

Erstlich die Aufmerksamkeit ist sehr in der Gewalt unsers Willens. Außer der Stärke und Lebhaftigkeit der Vorstellungen bestimmt sich fast alles, was die Aufmerksamkeit belebt, Neuheit, Wechsel, Kontrast und Steigerung in unsern Vorstellungen nach dem Interesse, welches wir an den Vorstellungen nehmen. Wir können der Aufmerksamkeit nicht nur willkührlich eine bestimmte Richtung geben; sondern sie auch mehr oder weniger anspannen. Sie ist gleichsam ein inneres Auge, welches wir willkührlich auf diesen oder jenen Gegenstand richten können, und eben wie der Gegenstand, auf den ich äußerlich die Axe des Auges richte, deutlicher wahrgenommen wird, so auch hier. Wir können willkührlich unter allen Gegenständen, die sich in der innern Wahrnehmung anbieten, auswählen, welchen wir wollen, und auf diesen besonders aufmerken, dabey aber auch die Spannung der Aufmerksamkeit vermehren und vermindern. Gegen die Zerstreuung will hier der feste und stete innere Blick geübt seyn, welcher viel zur Sicherheit im Nachdenken beyträgt. Diese Spannung der Aufmerksamkeit besteht darin, daß sie auch dunklere Vorstellungen wahrnehmen, und bey dieser Wahrnehmung verweilen läßt. Hier gilt das Gesetz, daß die Spannung der Aufmerksamkeit mit ihrer Dauer in umgekehrtem Verhältnisse steht. Je gespannter wir auf etwas aufmerken, desto leichter ermüden wir dabey, hingegen bey dem können wir länger verweilen, was eine minder gespannte Aufmerksamkeit fordert. Je größer aber die Anspannung gewesen ist, und je länger wir bey einer Vorstellung verweilt haben, mit desto mehr Lebendigkeit bleibt uns nachher eine solche Vorstellung im Gedächtniß gegenwärtig. Die schwächste Reihe von Vorstellungen bleibt uns lebhaft im Gedächtniß, wenn wir unsre Aufmerksamkeit an sie fesselten, dagegen die lebhafte-

sten Vorstellungen bald vergessen werden, wenn wir nicht auf sie achten. So können wir mitten im Geräusch einer lebhaften Gesellschaft, wenn wir wollen, nur dem leisen Gespräch unsers Nachbars folgen, und im übrigen werden wir dann oft kaum bemerken, was um uns vorgeht.

In diesem Richten und Spannen der Aufmerksamkeit bedient sich zwar der Wille zuweilen künstlicher Hülfsmittel, größtentheils aber ist sein Einfluß ein unmittelbarer.

Zweytens die Rückerinnerung lenkt der Wille oft willkührlich. Darin ist die Thätigkeit des Verstandes aber immer künstlich. Der Verstand ist mit der innern Wahrnehmung nahe bey einer Vorstellung durch verwandte, und sucht sie so selbst zu finden. Er muß also beym Nachsinnen diese verwandten Vorstellungen so viel möglich allein vorzustellen suchen, damit sie regelmäßig und so stark als möglich nach dem Gesetze der Association wirken. Die Gesetze der Association wirken aber für sich unwillkührlich, und der Verstand verschafft sich den künstlichen Einfluß über sie nur dadurch, daß er durch die Aufmerksamkeit einzelne vorgeführte Vorstellungen fest zu halten und deutlicher zu machen sucht. Also auch hier trifft die unmittelbare Thätigkeit des Willens nur die Aufmerksamkeit.

Drittens nirgends zeigt sich die Macht des Willens über unsre Vorstellungen größer, als im Dichten. Hier haben wir schon gesehen, daß das produktive Vermögen nur auf die Form und nicht auf den Stoff in unsern Vorstellungen geht, letztern liefert immer die reproduktive Einbildung aus dem, was wir durch Sinn und Erfahrung besitzen. Aber auch in Rücksicht der Form geht das Dichten sehr oft in unwillkührliches Phantasiren über. Wer sich in der Einbildung irgend eine Situation auszeichnet, eine Erzählung oder einen Roman erfindet, der leitet dabey durch

den Verstand großentheils nur seine unwillkührliche Association der Vorstellungen. Dasjenige, was wir in Rücksicht der produktiven Einbildungskraft mit Willkührlichkeit vermögen, und worauf alles willkührliche in ihren Vorstellungen zurückkommt, ist das Vermögen zu kombiniren. Aber auch hier beruht das willkührliche Wiederhohlen, Versetzen und Linienziehen seinem Können, seiner Möglichkeit und seiner Gesetzmäßigkeit nach auf der Beschaffenheit unsrer produktiven Einbildungskraft, deren Gesetze für sich unwillkührlich gelten. Diese Kombination entsteht nicht durch den Willen, sondern sie wird nur künstlich durch ihn geleitet, und das Instrument, dessen er sich dabey bedient, ist wieder nur die unwillkührliche Association der Vorstellungen, indem sich der Verstand mit Hülfe der Aufmerksamkeit des empirischen Linienziehens auf dem Papier, oder der Wiederhohlung und Versetzung desselben, z. B. mit Marken erinnert, und nun wegen des unbeschränkten der produktiven Einbildungskraft selbst, die Möglichkeit einer Erweiterung ins unendliche entdeckt.

Viertens, das wahre Gebiet der willkührlichen Erkenntniß zeigt sich endlich in der logischen Vorstellungsart. Hier wird das Zeichen in der Sprache willkührlich ~~geübt~~ wir überlegen, vergleichen und urtheilen nach Willkühr.

Nur durch diesen Einfluß des Willens auf das Urtheil wird uns Irrthum in unsern Erkenntnissen möglich. Irrthum ist nämlich ein gesetzwidriges Fürwahrhalten. Was nun durch die Gesetze unsers Erkenntnißvermögens allein bestimmt wäre, wäre mit Nothwendigkeit so bestimmt, wie es ist; es könnte hier vielleicht Widerstreit zwischen zwey Gesetzen, aber keine Gesetzwidrigkeit statt finden, die nachher noch dazu als solche anerkannt werden kann. Hingegen beym willkührlichen Vorstellen kommen über die einheimi-

schen Gesetze des Erkennens noch die fremden einer Thätigkeit nach Zwecken hinzu, wir bilden uns aus den Gesetzen des Erkennens willkührlich Maximen, nach denen wir dann künstlich Urtheile fällen, und weiter andere Vorstellungen erzeugen, welche der Wahrnehmung vorgreifen, ihr aber auch zuwider, das heißt irrig ausfallen können, indem wir entweder die Maximen falsch gebildet, oder in der Anwendung gefehlt haben. Aller Irrthum gehört also dem willkührlich reflektirenden Verstande, und weder den Sinnen noch der unmittelbaren Vernunft, welcher Satz uns später sehr wichtig werden wird. Der sogenannte Sinnenbetrug rührt bloß von dem Einfluß des Verstandes auf das Wiederbewußtseyn der produktiven Einbildungskraft her, und anderer Irrthum gehört immer der Reflexion durch das Urtheil.

Auch hier ist aller Einfluß des Willens nur ein künstlicher durch die Leitung der Aufmerksamkeit. In der Sprache ist die Wahl der Worte zur Bezeichnung der Gedanken durchaus willkührlich, diese Willkührlichkeit besteht aber nur darin, daß wir uns des unwillkührlichen Gesetzes der Association bedienen, um zur innern Wahrnehmung oder zur Mittheilung von Vorstellungen zu gelangen. Im übrigen besteht auch unser freyestes Nachdenken, in welchem wir beständig neue Vergleichungen und Urtheile auf einander folgen lassen, in nichts als in einer Leitung der Association durch die beständig dazwischen greifende Aufmerksamkeit. Wir können nie gleichsam frey von einem Satze oder von einer Materie ohne allen Zusammenhang zur andern überspringen, sondern nur aus dem, durch die Association gelieferten Stoff das Zweckmäßigste durch die Aufmerksamkeit auffassen und fest halten. Alle Willkührlichkeit im Vergleichen und Urtheilen kommt auf zwey Vermögen

zurück: willkührliches Kombiniren der gegebenen Vorstellungen zum Urtheil, welches nur eine Anwendung des schon betrachteten Kombinationsvermögens ist, und willkührliches Negiren im Denken, das heißt, das Vermögen, wenn irgend eine Bestimmung oder ein Ding gegeben ist, auch das Ding zu denken, welches dieses nicht ist. Dieses letztere ist eine eigenthümliche Vorstellungsart des reflektirenden Verstandes, welche aber auch dem Willen nur mittelbar folgt, für sich aber ein unwillkührliches, dem Erkennen eigenthümliches Gesetz desselben ist. Daß wir uns zu allem, was wir erkennen, die Negation desselben hinzudenken können, folgt aus einer eigenthümlichen Beschaffenheit unsrer Vernunft, daß wir uns diese Negation aber denken, wenn wir wollen, hängt von der Richtung der Aufmerksamkeit auf diese Vorstellungsart ab.

Es bleiben uns also von allen willkührlichen Vorstellungen nur die unmittelbar willkührlichen innern Wahrnehmungen, die willkührliche Aufmerksamkeit übrig, in dieser muß folglich der unmittelbare Grund aller andern Einwirkungen zu suchen seyn. Der unmittelbare Einfluß des Willens auf unsre Vorstellungen erfolgt daher immer nach dem Gesetze: Eine Vorstellung wird dadurch in der innern Wahrnehmung klarer, daß ich mir ihrer bewußt werden will.

Suchen wir nun weiter einen Grund dieses Gesetzes, so finden dieselben zwey Ansichten statt, welche wir schon bey der reproduktiven Einbildungskraft bemerkt haben. Gehört das Gesetz unter den innern Sinn, wirkt der Wille bloß auf Belebung des innern Sinnes, um dadurch Vorstellungen klarer auffassen zu lassen, oder wirkt er unmittelbar auf Verstärkung der Vorstellungen selbst, auf die er die Aufmerksamkeit richtet? Die Bewegung der Aufmerksam-

keit gleichsam wie ein inneres Auge von einem Gegenstand auf den andern würde die erste Ansicht wahrscheinlicher machen, wenn wir aber die Wirkung der gespannten Aufmerksamkeit auf das Gedächtniß damit vergleichen, und bedenken, daß die Lebhaftigkeit der Vorstellungen im Gedächtniß eben ihre eigenthümliche Stärke ist, so müssen wir doch annehmen, daß der Wille auch unmittelbar auf diese Verstärkung selbst wirken könne. Er mag nämlich durch äußere Mittel oder unmittelbar auf den innern Sinn wirken, so kann er ihn damit doch nur überhaupt reizbarer machen, aber weder, wie bey der Richtung der Aufmerksamkeit gerade die einzelne bestimmte Vorstellung auswählen, noch wie bey ihrer Spannung dadurch diese auch im Gedächtniß beleben, wenn er nicht zugleich unmittelbar zu Gunsten der einzelnen Vorstellungen zu wirken vermöchte.

Wir müssen also das Grundgesetz des willkührlichen Vorstellens aussprechen: Eine klare Vorstellung wird dadurch stärker, daß es mir Zweck wird, sie vorzustellen. Dieses Gesetz brauchen wir nur mit der Theorie der reproduktiven Einbildungskraft zu vergleichen, so werden wir leicht sehen, wie es in die Organisation unsers Geistes kommt. Es ist nämlich nur ein besonderer Fall des allgemeinen Gesetzes der Association, dessen Einfluß durch Gewohnheit erhöht worden ist. Vermöge der Einheit der Handlung in aller meiner innern Thätigkeit associirt sich auch das Wollen mit dem Vorstellen, und der Grad der Stärke einer Vorstellung hebt sich, sobald der Wille sich auf sie richtet, und sie mir zum Zwecke macht. Dieses Verhältniß zwischen Wollen und Vorstellen würde unmittelbar nach dem Gesetze der Association in ganzer Allgemeinheit nur sehr entfernt seyn, und wenig wirken, wenn es nicht von Jugend auf durch Uebung und Gewohnheit

verstärkt würde. Nur durch die Gewohnheit im wachen Zustande den Willen beständig auf unsre Vorstellungen wirken zu lassen, und dabey durch die begünstigenden äußern Verhältnisse der Organisation, durch willkührliche Bewegung, und vor allem durch Sprachvermögen erhält der Wille nach und nach im menschlichem Gemüthe diese Uebermacht über die Aufmerksamkeit, so daß am Ende fast alle Lebhaftigkeit der Vorstellungen im Gedächtniß mit von ihm abhängt.

Dieses Resultat wird es ganz deutlich machen, daß alle willkührliche Reflexion für die Erkenntniß nur zu einer künstlichen Wiederbeobachtung unsers Innern gebraucht werden kann, indem der Verstand hierzu die Wahrnehmung des innern Sinnes, und die Vorstellungen der reproduktiven Einbildungskraft nach seinen Zwecken leitet. Wie wir nun durch die bloße Willkührlichkeit der Aufmerksamkeit zur wirklichen Selbstbeobachtung kommen, und durch diese mehr gewinnen, als was der innere Sinn giebt, das muß eine Untersuchung der Vergleichung und Abstraktion ausweisen. Ehe ich aber zu dieser übergehe, will ich noch auf die Wichtigkeit dieses Vermögens in der menschlichen Vernunft aufmerksam machen. Nur durch diese künstliche Selbstbeobachtung und also durch das willkührliche Denken der Reflexion unterscheidet sich die menschliche Vernunft von einer bloß thierischen Vorstellungskraft.

Fragen wir, was unterscheidet die menschliche Vorstellung von der thierischen? So sagt man uns gemeinhin, der Mensch stehe als ein Wesen ganz anderer höherer Art über allen Thieren, und der Unterschied sey im Erkennen die Vernunft, im Wollen die Erhebung über den Naturinstinkt. Was charakterisirt nun aber diese menschliche Vernunft und diesen thierischen Instinkt? Darüber sind die Angaben meist

sehr unbestimmt. Daß den Thieren das obere Erkenntnißvermögen oder dasjenige fehle, was nach strenger philosophischer Sprache Vernunft heißt, d. h. das Vermögen der Einheit und Verbindung, das möchte sich schwer beweisen lassen. Ein Vorstellen durch lauter Sinn hat gar keinen Sinn; Vorstellen ist Leben; Leben ist Thätigkeit; es muß also immer dem Sinne Thätigkeit zu Grunde liegen, und das berührt schon unsre Vernunft. Dem Thier kommt nicht nur Auffassung der Anschauung, sondern auch Anerkennung des Gegenstandes, also ein Analogon unsrer produktiven Einbildungskraft zu. Manche Thiere verstehen Sprache, träumen, irren sich, es muß ihnen also ein Analogon des innern Sinnes und der innern Wahrnehmung der Vorstellungen zukommen; endlich das Vermögen ähnliches anzuerkennen, z. B. Menschen unterscheiden zu können, geht oft so weit, daß wir ihnen nothwendig auch ein Analogon der Abstraktion in einigem Grade zuschreiben müssen, welche überhaupt für Traum und Irrthum auch schon gefordert wird. Was macht nun eigentlich den Unterschied? Im Erfolg ist es leicht zu sagen:, die Perfektibilität der menschlichen Vernunft; für den Menschen allein giebt es eine Erziehung, also Bildung der Gattung, für Thiere nur Erziehung des Individuums. Aber wodurch das zuletzt? Der Mensch allein kann denken und dichten, der Mensch allein kann denken, woran er *will*, er allein kann sich *willkührlich mit seinem Innern beschäftigen*, das heißt, er allein hat Reflexion. Dem Thier ist alles möglich, was durch den bloßen gedächtnißmäßigen Gedankenlauf erhalten werden kann, aber dem logischen nähert es sich kaum von ferne; durch das Eigenthümliche seiner Organisation und großentheils auch durch die Begünstigung seiner Betastung und Sprache erhebt sich der Mensch allein zu demselben.

Woher nun die unendliche Wichtigkeit dieser künstlichen Selbstbeobachtung? Wir können das Thier eine schlafende Intelligenz nennen, der Mensch ist an der Erde die einzige wachende. Nur dadurch, daß wir durch Reflexion unser eignes Leben wiederhohlen, wird uns die Vorstellung Ich, und mit ihr leben wir unser eignes Leben, wogegen in dem an den Instinkt hingegebenen Thier nur die Natur überhaupt lebt, der Mensch aber beherrscht sein Leben selbst, er vernichtet so den Instinkt in sich, und diese Selbstbeherrschung führt ihn zur Idee der Freyheit über der Natur.

Also diese Selbsterkenntniß unsers Lebens, die Reflexion ist eigentlich das thätige Princip im Leben, ohne welches die Vernunft nur im Schlafe oder Traume sich selbst unbekannt bliebe. Verachte man uns also ja nicht diese Reflexion und den Verstand, er macht nicht das innerste Wesen unsers Gemüthes aus, aber er ist das innere bewegende Princip in demselben, ohne welches die Vernunft sich nicht zeigen könnte.

d) Theorie der Vergleichung und Abstraktion.

§. 56.

Das Instrument der Reflexion in der Selbstbeobachtung sind die logischen Formen: Begriff, Urtheil, Schluß und Wissenschaft, also das Begreiffen und Urtheilen, denn durch dieses ist das übrige schon gegeben. Wie bringt nun die Reflexion Begriff und Urtheil in ihre Gewalt? Die Mittel sind zweyerley. Begriffe und Urtheile werden in unserm Geiste erzeugt durch Ueberlegung, das heißt durch Vergleichen, Unterscheiden, Abstrahiren, Zergliedern und Subsumiren; sie werden uns aber zum Bewußtseyn gebracht vorzüglich durch Bezeichnung und Sprache.

Von der Bezeichnung wollen wir zuerst sprechen. Die mittelbare Vorstellung durch Merkmahle erhebt sich von der bildlichen Vorstellung nach ähnlichen Verhältnissen allmählich zu den ganz bedeutungslosen Charakteren der Sprache, und gewinnt dadurch die wahre Freyheit der Bezeichnung, wo wir uns im innern Gedankenspiel des Wortes gerade so bedienen können, als ob es der Gedanke selbst wäre. Weswegen empirische Philosophen sogar behaupten (nach strengstem Nominalismus), daß wir bey abstrakten Vorstellungen nichts als das Wort dächten, indem der Gedanke bey dem Worte so schwer für sich innerlich wahrzunehmen ist. Was ich mir bey dem Worte: Roth vorstelle, ist leicht wahrzunehmen, denn die schematische Vorstellung der rothen Farbe hat viele Klarheit, was ich aber neben dem Worte: Ursache denke, ist schwer für sich zu bemerken, und wird nur durch Expositionen und Beyspiele deutlich, indem die schematische Vorstellung solcher metaphysischen Begriffe gar wenig Klarheit hat. So wichtig nun aber auch dieses Verhältniß der Reflexion zur Bezeichnung, und der Uebergang der symbolischen Vorstellung zur Sprache für die Anwendung wird, so haben wir doch hier gar nicht dabey zu verweilen, indem die Theorie durchaus einfach ist. Die ganze Theorie dieser Vorstellungsart ist eine einfache Anwendung der Association der Vorstellungen, deren wir uns willkührlich bedienen, um unsere Gedanken vermittelst des Zeichens leichter fassen und mittheilen zu können.

§. 57.

Für das andere müssen wir das Begriffe denken und Urtheile fällen noch von den Thätigkeiten unterscheiden, die nur Vorbereitungen dazu sind, und zum Nachdenken, zur Ueberlegung gehören. Das Denken in Begriffen und Urthei-

lich enthält, wenn auch nicht das Daseyn irgend eines Gegenstandes, doch irgend eine Bedingung der Existenz desselben. Schon die bloße Vorstellung irgend eines ~~allgemeinen~~ allgemeinen Begriffes enthält immer eine Bedingung der Existenz irgend möglicher Gegenstände. Dieser Art der Thätigkeit im Denken steht nun das Ueberlegen gegen über, nicht als Bewußtseyn des Gegenstandes, sondern als Bewußtseyn der Vorstellungen in ihrem Verhältniß zum Gemüthe, oder unter einander. Hier erzeugen wir uns erst die Begriffe in der Selbstbeobachtung, wir suchen die subjektiven Bedingungen auf, unter denen wir erst zu Begriffen gelangen, oder die erhaltenen anwenden können. Wir untersuchen in der Vergleichung, was verschiedene Vorstellungen mit einander gemein haben, oder worin sie sich unterscheiden, wir heben das Gemeinschaftliche für sich heraus in der Abstraktion, und erkennen es wieder als Bestandtheil der Zusammensetzung an in der Zergliederung. Oder wir überlegen, in welchen Erkenntnißkräften gewisse Vorstellungen zusammengehören, ob sie dem Sinne oder dem Verstande, ob sie dem Verstande, der Urtheilskraft oder der Vernunft zukommen, wir untersuchen z. B. welchen Einfluß Gewohnheit und Neigung auf unser Urtheil haben, was für Irrthümer und Täuschungen dabey vorkommen können u. s. w. Diese bloß subjektiv der Selbstbeobachtung gehörigen Thätigkeiten, die nur vorbereitend für das Denken sind, sind also eigentlich das erste und unmittelbarste der Reflexion. Wir fragen hier, wie kommt die Reflexion durch diese zu Begriff und Urtheil? und dies beantwortet sich durch eine Theorie der Vergleichung und Abstraktion.

Die Theorie der Vergleichung und Unterscheidung ist leicht gemacht. Vergleichung und Unterscheidung sind das Bewußtseyn des Verhältnisses mehrerer Vorstellungen gegen

einander. Wenn mehrere Vorstellungen in einer innern Wahrnehmung zusammen kommen, so werde ich mir nicht nur jeder einzelnen, sondern auch ihres Verhältnisses unter einander bewußt. Nun bestand der Einfluß der Willkühr auf das Vorstellen eben darin, daß wir unter allen vor der innern Wahrnehmung liegenden Vorstellungen einzelne auswählen können, auf die wir besonders merken, also gerade die Vergleichung und Unterscheidung bietet sich dem Verstande zunächst an.

Wir können hier gelegentlich jede Vorstellung mit jeder andern in Vergleichung bringen, daher kommt uns hier zuerst das Ja und Nein, der Unterschied des Positiven und Negativen in unserm Verstande zum Bewußtseyn; es wird die allgemeinste Form der Reflexion die der Vergleichung, ob gegebene Vorstellungen in einem gegebenen Verhältnisse stehen oder nicht. So fängt die künstliche Wiederbeobachtung mit dem logischen Gegensatz des Positiven und Negativen an, dessen Ursprung aber erst später entdeckt werden kann. Und indem wir auf diese Weise gerade Einheit und Verbindung unsrer Erkenntnisse beobachten wollen, so ergiebt sich folgende Tafel der allgemeinsten Vergleichungsbegriffe, welche zugleich die Tafel der logischen Entgegensetzungen ist.

1) Stehen Vorstellungen im Verhältniß der Einheit, oder nicht? Einerleyheit und Verschiedenheit.

2) Stehen Vorstellungen im Verhältniß der Verbindung, oder nicht? Einstimmung und Widerstreit.

3) Wird durch gegebene Vorstellungen die Einheit eines Gegenstandes oder seine Verbindung mit andern erkannt? Inneres und Aeußeres.

4) Gehören gegebene Vorstellungen in einer Erkenntniß zur Einheit und Verbindung, oder zum Mannigfaltigen verbundenen? **Bestimmung**, **Form** und **Bestimmbares**, **Stoff**, **Gehalt**, **Materie**. *)

Hiermit sind wir auf einmal zu angeblich sehr metaphysischen Begriffen gelangt, welche in der Philosophie schon große Rollen gespielt haben. Man glaubt z. B. erstens tief in das Wesen der Dinge eingedrungen zu seyn mit dem Satze: Alles ist in Einigem einerley, in Einigem verschieden, indem man so die höchste Vereinigung von allem in Einem, die Verbindung von Antithesis und Synthesis in jeder Erkenntniß andeuten wollte. Das Gesetz ist aber sehr leer, und nähert sich dem Wesen der Dinge gar nicht. Freylich muß alles in Einigem einerley seyn, denn unter dies **Alles** rechne ich nur dasjenige, was ich möglicher Weise denken oder vorstellen kann, es ist also Alles darin gewiß einerley, daß es ein Denkbares oder ein Ding ist. Zweytens das Verhältniß der Einstimmung und des Widerstreites beherrscht die ganze Logik; man wollte diese auf den Satz des Widerspruchs gründen, und aus ihr alle Philosophie entwickeln, aber wir haben schon gefunden, daß dies einseitige Reflexionsphilosophie sey. Drittens das Innere und Aeußere machte große Schwierigkeiten in der Metaphysik dadurch, daß wir am Ende nichts schlechthin Inneres in unsrer Erkenntniß finden, alles sich in äußere Verhältnisse auflöst, und uns so das Seyn unter der Hand verloren geht, je mehr wir uns bemühen, es zu suchen. Das Innerlichste ist noch das Ich im Gemüthe, das Substrat des innern Lebens, allein auch dieses ist nur durch seine Thätigkeit, und die muß von Außen angefacht werden.

Viertens endlich die Begriffe von Materie und Form waren die schwierigsten von allen. Da wir durch diese den

*) was hier einzuwenden s. B. 3 S. 374.

Unterschied der Einheit und Mannigfaltigkeit eigentlich zum Bewußtseyn bringen, so haben sie jederzeit in dem höchsten Streite der Spekulation mit gegolten, aber wieder unverdient, denn sie gehören nicht zum Wesen der Einheit und Verbindung, noch weniger liegen sie ihr zu Grunde, sondern sie sind bloßes Eigenthum der Reflexion.

Kant zeigt in seiner Kritik der reinen Vernunft sehr deutlich, wie Leibnitz zu den Grundsätzen seiner Intellektualphilosophie durch den bloßen Mißverstand dieser Begriffe kommen mußte. Wir können hier leicht bestimmen, was sich mit ihnen überhaupt werde ausrichten lassen. Sie sind die Formen der Vergleichung, diese dient aber zur bloßen Beobachtung der Einheit und Verbindung in unsern Erkenntnissen. Sie lassen sich also nur brauchen, um uns der Einheit, so wie sie in unsern Erkenntnissen schon da liegt, bewußt zu werden, auf keine Weise aber, um durch sie einen Aufschluß über das Wesen dieser Einheit selbst zu bekommen. In dieser Rücksicht sind sie durchaus leere Formen, sie gehören bloß als Mittel zur Wiederbeobachtung, haben aber gar keinen metaphysischen Werth, wodurch sie in Principien als Erklärungsgründe eingehen könnten.

§. 58.

Nicht ganz so einfach als die Theorie der Vergleichung ist die der Abstraktion. Abstraktion ist das zweyte und vorzüglichste Mittel, wodurch die Reflexion in der innern Selbstbeobachtung der Erkenntnisse fortschreitet, denn durch sie wird unmittelbar Zergliederung und Subsumtion, Begriff und Urtheil, und so die vollständige logische Vorstellungsart möglich. Wir müssen hier also zuerst die Frage aufwerfen: worin besteht die Abstraktion, und wie kommt sie in unsre Vorstellungen?

Nicht jede Absonderung in unsern Vorstellungen kann schon Abstraktion genannt werden. Unterscheidung mannichfaltiger Vorstellungen in einer, eine einfache Trennung in unsern Vorstellungen, z. B., wenn ich in der Anschauung eines Baumes Stamm, Zweige, Blätter und Blumen an ihm unterscheide, oder an einem Hute, daß er schwarz und rund ist; — eine solche Unterscheidung ist schon unmittelbar nach dem betrachteten Verhältniß der Vergleichung möglich, sie ist aber noch nicht Abstraktion. Das eigenthümliche der letztern ist, daß in Rücksicht ihrer die Vorstellungen nicht durch bloße Zusammensetzung des verschiedenen, sondern durch Ineinanderfügung der Theile verbunden werden, z. B., wenn ich an dem Baume nicht nur Stamm und Zweige unterscheide, sondern ein Ding, das Stamm hat, ein Ding, das Zweige hat, so wie diese Bestimmungen in der Einheit der Vorstellung Baum vereinigt sind. Die durch Abstraktion entstehende Vorstellung ist eine getrennte Vorstellung, sie enthält eine getrennte Theilvorstellung, welche als die gleiche Vorstellung zu vielen gehört. Der einzelne Arm dieses bestimmten Menschen, den ich an ihm unterscheide, indem ich die Aufmerksamkeit von der ganzen Vorstellung ab, nur auf diesen Theil lenke, ist keine Vorstellung in abstracto, aber wohl Arm überhaupt, als Merkmahl des Arms, welches vielen Dingen zukommen kann. Eben so die geometrische Vorstellung von der Gestalt eines Menschen ist für sich eine Vorstellung in abstracto, indem sie als das Verbindende zu der Vorstellung aller Glieder dieses Menschen, als die Gleiche gehört.

Das Vorstellen in abstracto besteht nämlich nicht bloß in einem Abziehen der Aufmerksamkeit von einigen Vorstellungen, wodurch ich nur bey der Betrachtung gewisser Theilvorstellungen stehen bleibe, sondern es ist ein eigner Akt des Erkenntnißvermögens, eine Vorstellung, deren ich

mir bewußt bin, von der Verbindung mit andern Vorstellungen in einem Bewußtseyn abzuhalten. In diesem Akt kommt der willkührlichen Reflexion noch die schematisirende Einbildungskraft zu Hülfe, welche das eigentliche Vermögen der Abstraktion ist. Das Abstrahiren ist ein Heraustrennen gewisser Theilvorstellungen aus einer gegebenen ganzen Erkenntniß, welches uns durch das Gesetz der schematisirenden Einbildungskraft, durch ein besonderes Verhältniß der Association der Vorstellungen zur Einheit und Mannichfaltigkeit, die wir in unsern Erkenntnissen beobachten, möglich wird.

Durch die Association der Vorstellungen, und durch den Willen werden Vorstellungen unmittelbar verstärkt, zur Reproduktion dunkler Vorstellungen ist aber noch erforderlich, daß sie so weit verstärkt werden, bis sie sich innerlich wahrnehmen lassen. Vorstellungen werden daher oft verstärkt, ohne bis zur Perception erhoben zu werden. Nun ist es ein Gesetz der reproduktiven Einbildungskraft, daß je öfter Vorstellungen einander begleiten, sie sich um so mehr verstärken, und sich um so leichter wieder erwecken. Kommt also eine Theilvorstellung mit einer andern Vorstellung oftmals zusammen, aber so, daß sie in verschiedenen Fällen verschiedene Nebenvorstellungen hat, oder bringen wir mehrere Vorstellungen, welche die gleiche Theilvorstellung enthalten, in einer innern Wahrnehmung zusammen, z. B., Tanne, Eiche, Linde, Buche, Weide, in welchen allen Baum gemeinschaftlich ist: so wird diese gemeinschaftliche Theilvorstellung mehr als die Nebenvorstellungen verstärkt, und diese Nebenvorstellungen werden überhaupt, je mehr ihrer sind, immer dunkler und dunkler, so daß sie sich endlich hier gar nicht mehr wahrnehmen lassen; anstatt der einzelnen Rückerinnerung kommt also abgesondertes Bewußtseyn einer Theilvorstellung, d. h., Abstraktion zu Stande, welcher das folgende Gesetz zu Grunde liegt: In ähnlichen

Vorstellungen, welche im Gemüthe zugleich verstärkt werden, wird das ihnen gemeinschaftliche mehr als die Unterscheidung verstärkt, und kann also abgesondert wahrgenommen werden. So behalten wir im angeführten Beyspiele, wenn die Vorstellungen vieler Arten von Bäumen als ähnlicher Vorstellungen in einer innern Wahrnehmung züsammenfallen, die Theilvorstellung Baum in abstracto übrig.

Dieses Grundgesetz der Abstraktion und zugleich der schematisirenden Einbildungskraft hängt auf folgende Weise mit den allgemeinen Gesetzen der Einbildungskraft zusammen. Bey der Aufstellung der Theorie der Einbildungskraft fanden wir zwey Gesetze, ein im Gedächtniß vorkommendes Gesetz der gegenseitigen Schwächung, und das Gesetz der gegenseitigen Stärkung der Vorstellungen durch Association, zu diesen kam denn noch eine Stärkung derselben durch den Willen. Das Resultat der Zusammenwirkung dieser Gesetze ist das eben aufgefundene Gesetz der Abstraktion. Viele ähnliche Vorstellung verstärken das Gleiche in ihnen, die verschiedenen Nebenvorstellungen hingegen verlöschen einander, und lassen so eine getrennte Theilvorstellung als die gleiche in vielen hervortreten. So wird also unter gewissen Bedingungen die Abstraktion selbst unwillkührlich in unsern Vorstellungen eingeführt, noch viel weiter aber verbreitet sich ihr Einfluß durch willkührliche Einwirkungen des Verstandes in der Reflexion und durch zweckmäßige Bestimmung desselben.

Das unwillkührliche Grundgesetz der Abstraktion ist für ihre Theorie sehr wichtig, weil es den natürlichen Gang der Abstraktion, und die natürliche Ueber- und Unterordnung der Vorstellungen bestimmt. Durch die Abstraktion werden allgemeine Geschlechtsmerkmahle als das Gleiche in vie-

len Vorstellungen, aber nicht die Unterscheidungsmerkmahle ausgeschieden. Jedes Unterscheidungsmerkmahl ist daher ein unter einem Geschlechtsbegriff enthaltener Artbegriff, ein Theil der ihm untergeordneten Eintheilung, also ein besonderes, welches den allgemeinen Geschlechtsbegriff in sich enthält, und nicht etwa ein allgemeines Merkmahl, welches zum Geschlechtsbegriffe hinzukommen muß, um die Art zu bestimmen. Die Unterscheidungsmerkmahle enthalten immer das Allgemeine mit in sich, wir können sie davon nicht lostrennen. Grün, roth und gelb z. B. sind Farben, es giebt also ein Merkmahl, welches über Farbe noch hinzukommt, um die Farbe zur rothen zu machen, dieses ist ein Unterscheidungsmerkmahl, welches wohl im rothen aber nicht im grünen und gelben enthalten ist. Hier macht es nun der natürliche Gang unsrer Abstraktion unmöglich, dieses Merkmahl abgesondert vorzustellen, es kommt uns immer nur im Artbegriff der rothen Farbe mit vor, und alles rothe ist Farbe. Wenn ich hingegen mir einen marmornen, rothen Stuhl vorstelle, so setze ich hier meine Vorstellung aus drey verschiedenen Bestimmungen zusammen, von denen keine bloßes Unterscheidungsmerkmahl ist, nicht alle Stühle sind von Marmor, und es giebt mehr marmorne und rothe Dinge als einen Stuhl; daraus folgt aber, daß meine Begriffe vom marmornen und rothen nicht in der gleichen Abstraktionsreihe mit Stuhl gebildet worden sind, sonst müßte das Allgemeine im unterscheidenden Besondern mit liegen bleiben. In einer Abstraktionsreihe stehen die allgemeine Vorstellung und die differentia specifica nicht unabhängig neben einander, sondern die allgemeine greift in die besondere ein. Daher die logische Regel: daß jeder Stamm untergeordneter Geschlechtsbegriffe seine eignen Unterscheidungsmerkmahle haben muß, die in jedem andern Stamm widerstreitend seyn würden. So kann ich nur in

der Geometrie nach schiefwinklicht und rechtwinklicht unterscheiden, denn beydes involvirt schon den Begriff der geometrischen Figur, oder nur in der Ethik nach Recht und Unrecht, denn beydes involvirt schon den Begriff der freyen Handlung.

So wie also einzelne Theilvorstellungen in dem Ganzen unsrer Erkenntnis öfter als dasselbe in verschiedenen Vorstellungen, oder als das Unterscheidende in einer derselben vorkommen, so werden die ersten abgesondert in abstracto, die letztern hingegen nur als differentia specifica gedacht. Hier giebt es nun viele Vorstellungen, welche nach der Natur des menschlichen Gemüthes nur in dem einen oder dem andern Verhältniß vorkommen, und dadurch erhalten wir System und regelmäßige Klassifikation. So sind z. B. allgemeine Verbindungsvorstellungen wie Größe, Beschaffenheit, Substanz, Ursach und Wirkung von ersterer Art, weil sie in allem Mannichfaltigen dasselbe bleiben; die letzten Unterschiede in der Empfindung hingegen sind immer von der andern Art

e) Anwendung der Abstraktion auf das Ganze unsers Vorstellens und Wissens.

§. 59.

Durch das vorige wäre also der Ursprung der Abstraktion als Eigenthum der Einbildungskraft, dessen sich der Verstand bemächtigt, nachgewiesen. Das Produkt dieser Abstraktion ist die getrennte Vorstellung, deren Eigenschaften und Verhältnisse in unserm Geiste müssen wir noch näher aufsuchen.

1) Die getrennte Vorstellung ist jederzeit eine problematische Vorstellung.

Wir unterschieden gleich anfangs Vorstellung überhaupt von Erkenntniß, indem nicht jede zur Erkenntniß gehörige Thätigkeit des Gemüthes schon Erkenntniß sey. Jetzt sagen wir bestimmter: jede Vorstellung ist entweder problematisch oder assertorisch, und assertorische Vorstellung heißt Erkenntniß. Eine Vorstellung heißt Erkenntniß, sobald eine Aussage, eine Assertion in ihr enthalten ist. Entweder sagt sie unmittelbar das Daseyn eines Dinges aus, wie die anschauliche Erkenntniß, oder nur ein Gesetz, unter dem das Daseyn von Dingen steht, wie im allgemeinen Urtheil. Dieser Erkenntniß steht nun eine Vorstellungsweise entgegen, in der nichts ausgesagt wird, welche wir die problematische nennen, eben wie wir das Urtheil problematisch nannten, in dem nichts ausgesagt wurde. Diese problematische Vorstellungsweise zeigt sich im Denken, wenn wir Schemate vorstellen, oder im Phantasiren und Dichten nur mit unsern Vorstellungen spielen.

Hier können wir nun erklären, wie wir überhaupt zu dieser Vorstellungsweise gelangen. Wenn nämlich gleich Vorstellen ein allgemeinerer Begriff ist, als Erkennen, und Erkennen nur eine Art davon bedeutet, so ist doch die Vernunft unmittelbar nur Erkenntnißkraft, ihre wahre Thätigkeit ist immer Erkenntniß, die problematischen Vorstellungen entwickeln sich ihr erst aus Erkenntnissen durch das Spiel der Association nach dem Gesetze der schematisirenden Einbildungskraft. Sobald nämlich in der Wiedererweckung der Vorstellungen die Rückerinnerung so unbestimmt wird, daß nur herausgerissene einzelne Theile aus Erkenntnissen wieder erscheinen, so haben wir in der Abstraktion das Verhältniß der Aussage verloren, und halten nun in der getrennten Vorstellung eine bloße problematische Vorstellung vor der innern Wahrnehmung fest.

Wir sehen folglich, daß alle Vorstellungen, die nicht Erkenntnisse sind, der schematisirenden Einbildungskraft gehören, und durch Abstraktion entstehen. Von ihnen machen wir dann einen zweyfachen Gebrauch bloß nach dem Gesetze der Einbildungskraft im Dichten, oder nach dem Gesetze des Verstandes im Denken. Denken heißt nämlich problematische Vorstellungen wieder zur Erkenntniß anwenden, oder mittelbar durch problematische Vorstellungen erkennen. Das geschieht denn durch Begriff und Urtheil, und so stehen sich hier wieder das Anschauen als unmittelbare Erkenntniß und das Urtheilen einander entgegen.

§. 60.

2) **Die getrennte Vorstellung wird uns ein Mittel, um uns der Einheit in unsern Vorstellungen bewußt zu werden.**

Jede abstrakte Vorstellung enthält die Form einer Einheit im mannichfaltigen unsrer Vorstellungen. Hier zeigen sich zweyerley Abstraktionen, und durch diese nehmen wir den Unterschied der **analytischen** und **synthetischen Einheit** zuerst in uns wahr. Wir müssen diesen hier zuerst nur als Thatsache der innern Wahrnehmung aufstellen. Jede Vorstellung, die wir durch Abstraktion erhalten, ist entweder eine Form der Verbindung, also der synthetischen Einheit, das heißt, sie ist eine Vorstellung, in welcher mannichfaltige Vorstellungen vereinigt werden, oder sie ist die Vorstellung der Form einer analytischen Einheit, eine Theilvorstellung, welche als dieselbe so in mannichfaltigen Vorstellungen enthalten ist, daß diese nicht in, sondern nur **unter** ihr vereinigt gedacht werden.

Die erste Art der Abstraktion können wir die quantitative nennen, sie besteht darin, daß wir in der Vorstel-

lung des Ganzen von den Theilen abstrahiren, und so die bloße Form der Verbindung zum Ganzen vorstellen. Die meisten Abstraktionen sind synthetisch und analytisch zugleich, doch sind die Eigenthümlichkeiten der ersten Art vorzüglich zu bemerken, z. B. in Ausdrücken wie folgende: Die Franzosen, Deutschland; der Apoll von Belvedere, die Gruppe des Laokoon, wiefern ich damit die bloße Gestalt dieser Kunstwerke bezeichne, die ich im Gipsabdruck auch besitzen kann, überhaupt alle Vorstellungen von bestimmten Gestalten, und vor allen die Vorstellungen des Raumes und der Zeit **in abstracto**, wie diese Gegenstand der reinen Mathematik werden.

Die andere Art der Abstraktion können wir dagegen die qualitative nennen, sie zeigt ihr Eigenthümliches in der Vorstellung jedes allgemeinen Merkmahls, indem hier eine einzelne Theilvorstellung herausgehoben wird, welche in mehreren Verbindungen als die Gleiche vorkommt.

Aller Verbindung (sie mag nun anschaulich seyn, wie die von Zeit und Raum, oder erst durch Urtheile wahrgenommen werden, wie die von allgemeinen Gesetzen) werden wir uns erst durch Abstraktion als solcher bewußt, und eben so auch aller analytischen Einheit. Die Verbindung ist eigentlich dasjenige, was wir durch Reflexion in uns beobachten wollen, das Mittel dazu wird uns aber erst die analytische Einheit.

Die Vorstellung einer analytischen Einheit ist die Vorstellung des Allgemeinen, denn sie ist eine getrennte Theilvorstellung, welche in mehreren andern vorkommen kann, die dann unter ihr stehen und gegen sie das Besondere sind. Durch diese analytische Abstraktion erhalten die Vorstellungen das Verhältniß einer Sphäre und eines Inhaltes, sie wird also eigentlich das Einleitende

für die bestimmtesten Formen der logischen Vorstellungsart, indem sie uns die Begriffe giebt.

§. 61.

3) Durch Abstraktion und Vergleichung in ihrer Vereinigung entsteht Zergliederung (Analysis) und Subsumtion.

Durch Vergleichung sahen wir die eine Form der logischen Vorstellungsart in der Entgegensetzung des Positiven und Negativen für die Reflexion entspringen. Hier bringt die Abstraktion zweytens das Verhältniß des Besondern und Allgemeinen hinzu. Die getrennte Vorstellung war überhaupt das Gleiche, welches mit mancherley Nebenvorstellungen verbunden vorkam, und von diesen getrennt allein zum Bewußtseyn kommt. Vergleichen wir diese Vorstellung nun wieder mit andern, so erhalten wir die Formel: War sie als Theilvorstellung in jenen enthalten, oder nicht; kommt sie ihnen als Merkmahl zu, oder nicht? und dies ist das Verhältniß der Zergliederung oder Analysis, Anerkennung der getrennten Vorstellung als Theil in derjenigen, aus der sie getrennt war.

Ist die getrennte Vorstellung hier eine Vorstellung der analytischen Einheit, also eine allgemeine Vorstellung; so wird das Bewußtseyn der Zergliederung zugleich das der Unterordnung, indem ich die ganze Vorstellung als das Besondere in die Sphäre der getrennten Vorstellung setze.

Bis zu diesem vollständigen Bewußtseyn der Unterordnung und Klassifikation geht die Abstraktion durch mehrere Stufen durch. Die erste ist die der schematisirenden Einbildungskraft. Diese liefert uns ein unmittelbares klares Bewußtseyn von Vorstellungen in abstracto. Hier ist der erste Grad die anschauliche Einbildung eines einzelnen Gegen-

durch sie zuerst zum abgesonderten Bewußtseyn von Theilvorstellungen kommt. Dieses Bewußtseyn vollendet sie sich aber immer mehr durch Vergleichung und Bezeichnung, indem sie vom Schema zum Merkmahl und zum Begriff fortschreitet. Schema, Merkmahl und Begriff sind alle drey in abstracto vorgestellte allgemeine Theilvorstellungen; eine allgemeine Vorstellung, wie die, die ich durch die Worte: Mensch, viereckig, schnell oder was sonst bezeichne, kann sowohl ein Schema, als Merkmahl, als Begriff seyn. Was ist nun der Unterschied dieser drey Worte?

Das Schema ist das subjektive Bewußtseyn einer getrennten allgemeinen Vorstellung, so wie ich es durch Abstraktion erhalte, Merkmahl und Begriff hingegen sind dieselbe Theilvorstellung, so wie sie in der Erkenntniß selbst liegt. Das Schema ist in jedem Gemüthe ein anderes, das Merkmahl ist für jede Vernunft dasselbe; der Begriff auch, doch besitzt der eine den Begriff deutlicher als der andere. Es ist eine gewisse Theilvorstellung in dem Dinge, welche macht, daß es ein Mensch oder ein Baum ist, oder welche macht, daß ich etwas Pflicht oder Recht nennen kann; diese in der Erkenntniß des Gegenstandes selbst liegende Theilvorstellung, welche in jeder Vernunft, die sie hat, dieselbe ist, wodurch das Ding zum Menschen oder Baum, zur Pflicht oder zum Rechte wird, ist das Merkmahl. Das Bewußtseyn derselben, so wie es durch Abstraktion klar ausgeschieden, und gemeinhin im Denken angewandt wird, wenn man von Menschen, Bäumen, Pflichten oder Rechten spricht, ist das Schema, die vollständige mittelbare Vorstellung des Merkmahls aber ist der Begriff. Das Merkmahl ist in jeder Vernunft, aber nicht jeder kann es mit gleicher Deutlichkeit vom Schema zum Begriff erheben. Wer nur gemeinhein über Pflicht und Recht urtheilt, hat ein un-

bestimmtes Schema von beyden Merkmahlen, kann es aber nicht von allen Nebenvorstellungen trennen, und noch weniger selbst wieder mittelbar durch andere Merkmahle vorstellen, das letztere kann nur der, der hier wissenschaftliche philosophische Erkenntnisse besitzt. Eben so, wer kennt nicht Rosen und Lilien so, daß er sie ungefähr von jeder andern Blume unterscheiden kann, darin besitzen wir ein klares Schema des Merkmahls, welches diesen Blumen wesentlich zukommt, aber der Botaniker wird dies Schema noch in mehreren andern Merkmahlen nach irgend einem Systeme zerlegen, indem er die Kennzeichen von Klasse, Ordnung, Geschlecht und Art angeben kann, er ist im Besitz des deutlichen Begriffes von dieser Blume. Das Merkmahl liegt also dieser Vorstellungsweise zu Grunde, Schema und Begriff sind aber verschiedene Arten, wie uns Merkmahle zum Bewußtseyn kommen. Das Schema ist das Eigenthum jedes einzelnen, der Begriff aber wird mittheilbar, weil wir in ihm eine Zusamensetzung bestimmter Merkmahle denken, ohne auf die Klarheit im Bewußtseyn des Einzelnen zu sehen. Daraus entspringt dann für unsre Abstraktion das wichtige Gesetz: Für das Bewußtseyn des Einzelnen ist der Begriff durchaus abhängig vom Schema, der Begriff wird ihm in der innern Wahrnehmung nur durch das Schema, und **wir haben nichts im Begriff, was wir nicht vorher unmittelbar im Schema hatten**, aller positive Gehalt unsrer Begriffe ist durch Vergleichung immer von der schematisirenden Einbildungskraft entlehnt, die Reflexion für sich kann darüber nichts als die negative Form hinzuthun, **sie kann nur den gegebenen Gehalt entweder als Begriff, oder als sein Gegentheil denken.**

Hat sich nun die Reflexion in Besitz der Begriffe als der vollständigen Vorstellung des Allgemeinen gesetzt, so kann sie diese auch in der Vergleichung anwenden, und damit gelangt sie zum Bewußtseyn der Klassifikation und Unterordnung; diese aber wird zum Urtheil, sobald das untergeordnete Besondere nicht als bloße problematische Vorstellung, sondern wie die Form des Subjektes es forderte, als Assertion, als Erkenntniß bestimmt ist. Schluß und System sind aber bloße Ableitungen von Urtheilen. Wir haben also hiermit vollständig gezeigt, wie die logische Vorstellungsart als Reflexion in unserm Geiste entspringe. Vergleichung und Abstraktion geben uns den Begriff, mit diesem die Subsumtion, und sobald wir diese auf Erkenntnisse anwenden, erhalten wir das Urtheil.

§. 62.

4) **Die Wichtigkeit der Abstraktion für die Reflexion beruht eigentlich darauf, daß wir durch die getrennte Vorstellung des Allgemeinen als problematische Vorstellung uns von dem Momentanen der innern Wahrnehmung losreißen, und zu einem Ganzen der innern Erfahrung erheben. Das Urtheil ist eine bloße Formel des Wiederbewußtseyns unsrer Erkenntnisse, wodurch wir aber von den einzelnen Bestimmungen des Assertorischen der innern Wahrnehmung zum Apodiktischen der vollständigen Selbstbeobachtung gelangen.**

Die Erkenntnisse, so wie wir uns ihrer unmittelbar bewußt werden, sind bloße einzelne sinnliche Anschauungen mit der Zugabe des Mathematischen in der Vorstellung durch produktive Einbildungskraft. Hierin geht unser durch den

innern Sinn geliefertes Bewußtseyn um unsre Erkenntniß aber nie über den Augenblick der Gegenwart hinaus. Ich sehe z. B. in diesem Augenblicke einen Menschen, ein Haus, eine Gegend, ob das aber wirkliche Gegenstände sind, oder ob mich Träume mit Phantasmen täuschen, das liegt nicht in der Wahrnehmung dieses Augenblicks; ich höre einen Schall, ob das aber ein Klingen in meinem Ohre ist, oder ob ihm etwas draußen entspricht, das liegt wieder nicht in der Wahrnehmung des Augenblicks. Eine solche anschauliche Erkenntniß für sich läßt sich nie durch: ich weiß, sondern nur durch: ich schaue an, aussprechen, sie gilt nur für die Zeit, in der sie wirklich währt, hingegen ein zusammenhängendes Ganzes der Erkenntniß, eine vollständige Aussage, daß etwas ist, oder daß ich etwas weiß, kann ich nur durch Reflexion aus dieser Anschauung entwickeln. Wie wird es nun der Reflexion möglich, sich von dem Augenblicke der Gegenwart loszureißen, und zu einer weitern Uebersicht meines Erkennens überhaupt zu gelangen? Wie kann sie von den sich folgenden einzelnen Wahrnehmungen von dem, was ich erkenne, zum Ganzen einer vereinigten innern Erfahrung um mein Erkennen gelangen?

Eben durch die problematische Vorstellung der Abstraktion. Diese ist eine klare Vorstellung, aber so, daß die Rückerinnerung bey der Wahrnehmung derselben nicht auf eine bestimmte vorhandene Vorstellung oder Erkenntniß geht, sondern auf das Gleiche in vielen da gewesenen Vorstellungen. Die problematische Vorstellung ist das Wiederbewußtseyn einer Theilvorstellung aus meinen Erkenntnissen durch Reflexion; aber nicht nur als Bestandtheil eines einzelnen vorübergehenden Gemüthszustandes, sondern unbestimmt aus Erkenntnissen überhaupt. Die getrennte Vorstellung einer Beschaffenheit z. B. roth, bleibt mir unbe-

stimmt als ein Bestandtheil irgend möglicher Erkenntnisse vor der Reflexion liegen, und so kann ich sie jedesmal aussprechen: Jedes Ding ist entweder roth oder nicht roth; so daß ihr gleich die Form des logischen Satzes der Bestimmbarkeit anhängt, und sie so, losgerissen von der Wahrnehmung eines augenblicklichen Erkenntnißzustandes, Mittel wird zur vollständigern Selbstbeobachtung meiner Erkenntniß überhaupt. Ich brauche die getrennte Vorstellung als eine allgemeine Bestimmung für meine Erkenntniß überhaupt, denn sie bleibt mir nicht als Bestandtheil einer einzelnen Erkenntniß, sondern als möglicher Bestandtheil irgend einer Erkenntniß im Bewußtseyn, immer in Beziehung auf die ursprüngliche Einheit aller meiner Erkenntniß, so daß ich sie gleich in einer willkührlichen Vergleichung zur Erkenntniß überhaupt brauchen kann, indem ich in der Form des Subjektes alle Gegenstände der Sphäre eines Begriffes durch diesen bestimmt denke, und sie vermittelst dessen einem andern als Prädikat unterordne.

So stellen wir dann im Urtheil nicht nur momentane Verbindungen der Anschauungen, sondern Verbindungen problematischer Vorstellungen in allgemeinen Regeln vor, worin die Thätigkeit meiner Vernunft überhaupt in ihren dauernden Zuständen, und nicht nur in dem beständigen Abfluß des Sinnlichen beobachtet wird.

So verschafft also die getrennte Vorstellung der Reflexion den Vortheil, daß sie sich vom Augenblicke der Gegenwart losreißen, und die Selbstbeobachtung zu einem **Bewußtseyn überhaupt** erheben kann, vor welchem eigentlich erst die Wahrheit unsrer Erkenntniß erscheint, indem wir hier die Gesetze für das Ganze der Thätigkeit unsrer Vernunft auffinden.

§. 63.

Hierdurch sind wir in Stand gesetzt, den Unterschied vom Assertorischen, Problematischen und Apodiktischen in unsern Erkenntnissen nach seiner anthropologischen Bedeutung von einer Seite deutlich zu machen. Nur assertorische Erkenntniß ist diejenige, die durch den innern Sinn unmittelbar wahrgenommen wird; problematische Vorstellung des Allgemeinen wird das Mittel, um die Reflexion auf einen höhern Standpunkt zu erheben; apodiktische Erkenntniß ist diejenige, die als Gegenstand der vollendeten Selbstbeobachtung bestimmt ist. Der ganze Unterschied hat also zunächst nur eine subjektive Bedeutung, er gehört dem Vermögen der Wiederbeobachtung, und bezeichnet nur die Stufen, nach denen dieses vom innern Sinn bis zur Vollständigkeit der Reflexion fortschreitet. Dahin gehören folglich zunächst auch nur die Unterschiede des Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen in den Gegenständen. Wirklich heißt der Gegenstand einer assertorischen Erkenntniß; möglich der Gegenstand einer problematischen Vorstellung; nothwendig der Gegenstand einer apodiktischen Erkenntniß. Die Möglichkeit entspricht hier nur der Allgemeinheit oder der problematischen Vorstellung, wodurch für sich nichts erkannt wird; das Allgemeine ist überall nur Mittel für die Reflexion, um sich des Apodiktischen bewußt zu werden, daher werden wir vom Begriff zum Urtheil, zum Schluß, zum System getrieben, und erhalten erst da wieder eigentliche Erkenntniß durch das Allgemeine, wo wir den ganz einzelnen Fall durch die Regel bestimmen. Weder durch Begriff, noch Regel, noch Obersatz, noch Grundsatz wird mehr als bloße Möglichkeit gegeben, die Erkenntniß selbst hängt immer von der Unterordnung ab. Aber auf der

stimmt als ein Bestandtheil irgend möglicher Erkenntnisse vor der Reflexion liegen, und so kann ich sie jedesmal aussprechen: Jedes Ding ist entweder roth oder nicht roth; so daß ihr gleich die Form des logischen Satzes der Bestimmbarkeit anhängt, und sie so, losgerissen von der Wahrnehmung eines augenblicklichen Erkenntnißzustandes, Mittel wird zur vollständigern Selbstbeobachtung meiner Erkenntniß überhaupt. Ich brauche die getrennte Vorstellung als eine allgemeine Bestimmung für meine Erkenntniß überhaupt, denn sie bleibt mir nicht als Bestandtheil einer einzelnen Erkenntniß, sondern als möglicher Bestandtheil irgend einer Erkenntniß im Bewußtseyn, immer in Beziehung auf die ursprüngliche Einheit aller meiner Erkenntuiß, so daß ich sie gleich in einer willkührlichen Vergleichung zur Erkenntniß überhaupt brauchen kann, indem ich in der Form des Subjektes alle Gegenstände der Sphäre eines Begriffes durch diesen bestimmt denke, und sie vermittelst dessen einem andern als Prädikat unterordne.

So stellen wir dann im Urtheil nicht nur momentane Verbindungen der Anschauungen, sondern Verbindungen problematischer Vorstellungen in allgemeinen Regeln vor, worin die Thätigkeit meiner Vernunft überhaupt in ihren dauernden Zuständen, und nicht nur in dem beständigen Abfluß des Sinnlichen beobachtet wird.

So verschafft also die getrennte Vorstellung der Reflexion den Vortheil, daß sie sich vom Augenblicke der Gegenwart losreißen, und die Selbstbeobachtung zu einem Bewußtseyn überhaupt erheben kann, vor welchem eigentlich erst die Wahrheit unsrer Erkenntniß erscheint, indem wir hier die Gesetze für das Ganze der Thätigkeit unsrer Vernunft auffinden.

§. 63.

Hierdurch sind wir in Stand gesetzt, den Unterschied vom Assertorischen, Problematischen und Apodiktischen in unsern Erkenntnissen nach seiner anthropologischen Bedeutung von einer Seite deutlich zu machen. Nur assertorische Erkenntniß ist diejenige, die durch den innern Sinn unmittelbar wahrgenommen wird; problematische Vorstellung des Allgemeinen wird das Mittel, um die Reflexion auf einen höhern Standpunkt zu erheben; apodiktische Erkenntniß ist diejenige, die als Gegenstand der vollendeten Selbstbeobachtung bestimmt ist. Der ganze Unterschied hat also zunächst nur eine subjektive Bedeutung, er gehört dem Vermögen der Wiederbeobachtung, und bezeichnet nur die Stufen, nach denen dieses vom innern Sinn bis zur Vollständigkeit der Reflexion fortschreitet. Dahin gehören folglich zunächst auch nur die Unterschiede des Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen in den Gegenständen. Wirklich heißt der Gegenstand einer assertorischen Erkenntniß; möglich der Gegenstand einer problematischen Vorstellung; nothwendig der Gegenstand einer apodiktischen Erkenntniß. Die Möglichkeit entspricht hier nur der Allgemeinheit oder der problematischen Vorstellung, wodurch für sich nichts erkannt wird; das Allgemeine ist überall nur Mittel für die Reflexion, um sich des Apodiktischen bewußt zu werden, daher werden wir vom Begriff zum Urtheil, zum Schluß, zum System getrieben, und erhalten erst da wieder eigentliche Erkenntniß durch das Allgemeine, wo wir den ganz einzelnen Fall durch die Regel bestimmen. Weder durch Begriff, noch Regel, noch Obersatz, noch Grundsatz wird mehr als bloße Möglichkeit gegeben, die Erkenntniß selbst hängt immer von der Unterordnung ab. Aber auf der

andern Seite, muß auch alle Erkenntniß durch das Allgemeine durchgehen, damit sie als apodiktisch zum Bewußtseyn kommen kann, denn nur durch getrennte Vorstellung befreyen wir uns von dem gegenwärtigen Augenblick der Selbstbeobachtung, welcher allein dem innern Sinn offen liegt. Der vollständigen Erkenntniß werden wir uns also immer nur mit Hülfe des Allgemeinen bewußt, welches sich selbst aber niemals genug ist. So lernen wir also das Grundgesetz der reflektirten Erkenntniß verstehen. Sie fordert nach der Form des Vernunftschlusses immer erst eine problematische Vorstellung des Allgemeinen, um zum Bewußtseyn des Apodiktischen zu gelangen, dieser muß eine Assertion des Einzelnen untergeordnet werden, und diese Assertion muß drittens durch das Allgemeine bestimmt werden, wenn wir die Erkenntniß so beobachten sollen, wie sie unmittelbar in der Vernunft liegt, und nicht nur nach den Einzelnheiten, wie sie dem innern Sinn erscheint. Das logische Verhältniß des Verstandes, der Urtheilskraft und der Vernunft ist also das Grundgesetz unserer vollendeten Selbstbeobachtung.

In der ersten Untersuchung aller Philosophie, der Untersuchung über den Ursprung unsrer Erkenntnisse standen sich gegen über: die Behauptung des Empirismus nach Locke, daß alle unsre Erkenntnisse durch sinnlichen Eindruck, durch Empfindung bewirkt, und die Behauptung des Rationalismus nach Leibnitz, daß die nothwendigen und ewigen Wahrheiten jeder Vernunft durch angeborne Ideen gegeben würden. Kant suchte diesen Streit dadurch zu schlichten, daß er den Unterschied macht: unsre Erkenntniß fängt der Zeit nach freylich immer mit sinnlicher Wahrnehmung

an, und wird folglich durch Empfindung eingeleitet, aber sie entspringt doch in unserm Geiste nicht alle aus der Empfindung, sondern die nothwendigen Wahrheiten liegen als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung schon aller Empfindung zu Grunde. Diese von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse nennt er Erkenntnisse a priori, und findet ihr Unterscheidendes in Allgemeinheit und Nothwendigkeit, indem wir durch Sinnesanschauung doch immer nur den einzelnen Fall, und zwar nur für den Augenblick der Gegenwart auffassen können. Dadurch wurde er denn in Stand gesetzt, uns sehr bestimmt zu lehren, welche Erkenntnisse a priori in unsrer Vernunft sind, wie unentbehrlich uns ihr Gebrauch wird, und wie sie angeordnet werden müssen. Fragt man aber in Rücksicht dieser Erkenntnisse nach einer Theorie, geht man über die bloße Thatsache hinaus, und fragt, wie sichs doch für einen Gegenstand der Naturlehre schickt, wie kommt unsre Vernunft zu diesen Kategorien, Ideen und zu diesem praktischen Glauben? so giebt Kant nur die Antwort: sie liegen unabhängig von aller Erfahrung in unserm Geiste, wir können auch noch hinzusetzen, angeborne Ideen sind es aber nicht, denn in der That fängt alles unser Erkennen nur mit Sinnesanschauung und Empfindung an. Was sind sie aber dann sonst, und wodurch erhalten wir sie? Darauf hat er nie geantwortet, und wir haben uns auch nachher noch auf keine Antwort vereinigen können: Folgendes kann uns aber der Entscheidung näher führen.

Objektive Gültigkeit und subjektive Allgemeingültigkeit sind de facto in unsrer Erkenntniß verschieden, indem wir nicht gleichsam aus unsrer Erkenntniß heraustreten, und sie mit dem Gegenstande vergleichen können. Sie müssen aber am Ende doch Wechselbegriffe seyn, denn wenn Wahrheit

die Uebereinstimmung des Gegenstandes mit der Erkenntniß desselben seyn soll, so enthält der Gegenstand die Regel für die Erkenntniß, und nur die objektive Gültigkeit kann Grund der Allgemeingültigkeit werden. Kommt es aber darauf an, unsre Erkenntnisse zu beurtheilen, so müssen wir anfangs immer bey der subjektiven Gültigkeit stehen bleiben, um nur erst zu sehen, wie unsre Erkenntnisse beschaffen sind, die Vergleichung dieser Gültigkeit mit der objektiven ist dann das Schwierigere, was wir erst zuletzt müssen folgen lassen.

Bey dieser subjektiven Gültigkeit müssen wir nun noch weitere Unterschiede bemerken. Wir können erstlich sagen, subjektiv allgemeingültig ist, was für mich in allen Fällen gilt, im Gegensatz dessen, was nur in einzelnen Fällen gilt. Dieser Ausdruck könnte auf unvollständige Induktion gehen, z. B., ich entwerfe mir eine hypothetische Theorie der Voltaischen Säule, prüfe sie durch Versuche, und alle meine Versuche stimmen damit überein, so hat diese Theorie für mich subjektive Allgemeingültigkeit; ein anderer macht andere Versuche, die stimmen nicht mit meiner Theorie, und so wäre diese Allgemeingültigkeit wieder aufgehoben. Aber dies geht nur auf die unvollständige Gewißheit des Wahrscheinlichen, so wollen wir hier den Begriff nicht nehmen. Wir sagen, subjektiv allgemeingültig ist dasjenige, was für mich in jedem möglichen Fall gilt, dann kann jeder Fall eines andern auch möglicher weise der meinige werden, und unter dieser Allgemeingültigkeit würde zugleich eine Gültigkeit für jedermann, dessen Vernunft organisirt ist, wie die meinige, verstanden. Wir unterscheiden also überhaupt nur die subjektive Allgemeingültigkeit dessen, was für jeden Fall gilt, von der beschränkten Gültigkeit dessen, was nur in einzelnen Fällen gilt. Da-

mit man aber damit nicht einzig an den Unterschied allgemeiner und besonderer Urtheile denke, müssen wir die Ausdrücke noch anders wählen.

Subjektiv allgemeingültig oder apodiktisch ist die Erkenntniß desjenigen, was jedermann weiß, und was für den einzelnen immer die gleiche Gültigkeit hat; dem steht entgegen eine nur assertorische Gültigkeit dessen, was nur der einzelne weiß, und dessen Erkenntniß nur zu gewissen einzelnen Gemüthszuständen gehört. Was ich höre und sehe, jede Sinnesanschauung hat nur eine Gültigkeit für mich, jeder andere muß für sich sehen, ich kann ihm das Sehen nicht mittheilen, und für mich gehört es immer nur zu einzelnen Zuständen meines Erkennens. Hingegen allgemeine mathematische und philosophische Wahrheiten gehören mir nicht in Beziehung auf diesen oder jenen einzelnen Gemüthszustand, sondern sie gelten für meine Vernunft überhaupt, und sind in jedermanns Vernunft, wie in der meinen. In Rücksicht der bloß assertorischen Erkenntniß kann ich täglich lernen, indem ich neue Erkenntnisse in meine Vernunft übertrage, indem ich meine Erfahrung erweitere, und geschichtliche Kenntnisse sammle. Ein jeder hat da seine eigne Erkenntniß; zu wissen, wer Jajadeva war, wo die Tiber fließt, wie viel Monde der Saturn hat, das kann ich nicht jedem zumuthen, denn das will erst gelernt seyn. In Rücksicht der apodiktischen, philosophischen und mathematischen Erkenntniß hingegen gilt das Platonische: μαθησις ἀναμνησις alles Lernen ist nur Erinnerung. Das Lernen in Philosophie und reiner Mathematik trägt gar nichts neues in unsern Geist hinein, sondern es ist bloße Ausbildung der Selbsterkenntniß, wir weisen dem Schüler nur auf, was er alles in dem Innern seiner Vernunft trägt, ohne ihm neue Erfahrung zu geben.

Die apodiktische Erkenntniß soll also jeder Vernunft wie der andern zukommen, und in der einzelnen Vernunft jederzeit dieselbe seyn. Sie ist das Dauernde, Beharrliche, sich gleich Bleibende in der Thätigkeit unsrer Vernunft, sie muß aus dem ursprünglichen Wesen der Vernunft entspringen, sie ist die eigenthümlichste Aeußerung ihrer Selbstthätigkeit. Hieraus können wir uns das Anthropologische dieses Verhältnisses ganz deutlich machen. Die menschliche Vernunft ist eine erregbare Erkenntnißkraft. Es liegt in ihr eine gewisse Form der Erregbarkeit, welche aber zur Aeusserung ihrer Thätigkeit erst durch den Sinn im einzelnen Falle angeregt werden muß. Hier ist also die apodiktische Erkenntniß dasjenige, was durch die bloße Form der Erregbarkeit bestimmt ist, was folglich in jeder Vernunft dasselbe seyn muß, und der einzelnen so zukommt, daß es jeder Erkenntniß zu Grunde liegt. Hingegen dasjenige, was uns erst durch die einzelne Erregung, durch Empfindung als Sinnesanschauung gegeben wird, das wird beständig wechseln und immer ein anderes werden, das wird bey dem einen so, bey dem andern anders beschaffen seyn, das giebt also die assertorische subjektiv zufällige Gültigkeit dessen, was der eine weiß und der andere nicht.

Vergleichen wir nun weiter, wie sich dies zum Wiederbewußtseyn der Selbstbeobachtung für innern Sinn und Reflexion verhält: so fällt gleich ins Auge, nur das Augenblickliche der wirklichen innern Thätigkeit, nur die vorübergehenden Erregungen selbst bey der Empfindung kann der innere Sinn unmittelbar wahrnehmen, alles andere ist nur der Reflexion erreichbar. Daher also das Grundgesetz der menschlichen Erkenntniß: Der Quell aller Nothwendigkeit in unsrer Erkenntniß ist die apodiktische Erkenntniß, diese ist aber nur formal und

allgemein. Dasjenige, was durch die Form der Erregbarkeit als das Gleiche in aller unsrer Erkenntniß, und somit als das Nothwendige in ihr gegeben ist, kann uns doch nur bey Gelegenheit der einzelnen Erregung als Form an ihr zum Bewußtseyn kommen, und wollen wir uns dessen für sich bewußt werden, so kann das nur durch Abstraktion geschehen, indem wir die getrennte Vorstellung jener Form der Erregung für sich vor der Reflexion fest halten.

Dieser Unterschied des Assertorischen und Apodiktischen kommt ganz mit dem Kantischen a posteriori und a priori überein. Jeden einzelnen Gegenstand erkennen wir nur durch die sinnlich veranlaßte Anschauung aus der Empfindung, wir stellen nur dadurch das Daseyn eines Gegenstandes vor, daß er uns in der Anschauung gegeben ist. Nun nennen wir die Erkenntniß eines Gegenstandes Erfahrungserkenntniß oder Erkenntniß a posteriori, wenn ich ihn dadurch nur erkenne, nachdem er mir in der Vorstellung gegeben worden ist. Erkenntniß a priori hingegen heißt diejenige, in der ich den Gegenstand erkenne, ehe er mir gegeben ist. Alle assertorische Erkenntniß ist daher Erkenntniß a posteriori, denn sie entspringt erst aus der einzelnen Erregung, die apodiktische Erkenntniß hingegen ist a priori, denn sie verbreitet sich mit der nothwendigen Form ihres Gesetzes auch über alle zukünftige Wahrnehmung, ich kann also durch sie Gegenstände erkennen, auch ehe sie mir in der Anschauung gegeben sind. Z. B. von einem Stein, den ich in der Hand habe, weiß ich vorher, ehe ich es noch gesehen habe, daß er wieder herunterfallen wird, wenn ich ihn in die freye Luft werfe. Hier könnte man aber noch sagen: Ich schließe das nur daraus, weil ich oft schon wahrgenommen habe, daß dasjenige herunter fällt, was frey in die Luft geworfen wurde. Dann hinge die Erkenntniß hier doch noch von

der Empfindung ab, und die Bestimmung des Gegenstandes wäre im Grunde a posteriori erkannt. Es giebt aber auch solche Erkenntnisse, welche schlechthin apodiktisch sind und a priori gelten, ohne alle Wahrnehmung des Gegenstandes, diese heißen dann reine Erkenntnisse a priori. Dahin gehört die ganze reine Mathematik und reine Philosophie; z. B. daß die Summe der Winkel eines Dreyecks gleich zwey Rechten sey, behaupten wir von jedem Triangel, nicht weil der Satz in vielen Versuchen die Probe gehalten hat, sondern schlechthin abgesehen von aller Probe in der Erfahrung. Ja wir könnten nicht einmal im einzelnen Falle die Probe darüber machen, denn die würde nur zeigen, daß jene Summe nahe bey oder ungefähr heraus komme, weil wir doch nie vollkommen scharf zu messen im Stande sind. Eben so behaupten wir ganz apodiktisch die Wahrheit der Folgerung in einem regelmäßigen Schlusse, nicht weil die Schlußformen uns oft in der Erfahrung Stich halten, sondern gerade nachdem ich eine Menge Fehlschlüsse entdeckt hätte, würde ich doch dem Schlusse noch trauen, und den Fehler nur auf die irrige Anwendung seiner Form schieben. Auf diese Weise ist das Kantische a priori und a posteriori von leichter Anwendung, und bequem, um uns auf den assertorischen oder apodiktischen Ursprung einer Erkenntniß aufmerksam zu machen. Häufig ist diese Unterscheidung aber dadurch mißverstanden worden, daß man das vorher und nachher nicht auf das Gegebenseyn des Gegenstandes in der Anschauung, sondern auf die Erkenntniß selbst bezog, wo also Erkenntniß a priori eine solche wäre, die unsrer Vernunft vor aller Wahrnehmung zukäme. Das wäre dann eine angeborne Idee, die wir doch in der That nicht besitzen, da vielmehr alle wirkliche Erkenntniß uns erst durch die Wahrnehmung und mit der Wahrnehmung

gegeben wird. Jedes wirkliche Erkennen unsrer Vernunft ist sinnlich angeregt, aber in jedem einzelnen liegt die ursprüngliche apodiktische Form mit zu Grunde, welche selbst nicht aus der Empfindung entsprungen ist. Wir können jetzt also angeben, was diese nicht aus der Erfahrung entsprungene Erkenntniß a priori eigentlich sey. Sie ist das Eigenthum der ursprünglichen Selbstthätigkeit im Erkennen, welches durch die bloße Form der Erregbarkeit unsrer Vernunft bestimmt wird; sie ist also das nothwendige Grundgesetz aller unsrer Erkenntniß, unter dessen Bedingung jede einzelne Erkenntniß stehen muß, aber wir finden sie in uns immer nur durch ihren Abdruck an den einzelnen sinnlich gegebenen Stoff, von dem wir sie nur durch Abstraktion trennen, und dann unvollständig als problematische allgemeine Vorstellung uns zum Bewußtseyn bringen können.

Auf diesem letzten beruht der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Erfahrung. Bey der einzelnen Empfindung nehme ich wahr. Diese Wahrnehmungen für sich sind aber zerstreut und einzeln, und eine ist unabhängig von der andern. Ich erhalte bald diesen bald jenen Geschmack, höre bald diesen bald jenen Schall, sehe bald diese bald jene Farbe, jede dieser Thätigkeiten des Gemüthes kommt für sich vor, und hat die Beziehung auf die andern nicht in sich. Alle Einheit und Verbindung, alle Anordnung und Zusammenhang kommt erst durch apodiktische Erkenntniß hinzu. Die vollständige daraus resultirende Erkenntniß heißt dann Erfahrung. Z. B. ich sehe eine Mühle am Wasser, ich nehme wahr, daß das Wasser am Rade hinströmt und das Rad sich dreht, in diesen Wahrnehmungen liegt aber noch nicht der Erfahrungssatz, daß das strömende Wasser durch den Druck das Rad umdrehe, es müssen hier noch im Urtheil andere mathematische und philosophische Vorstellungen

Katarktikon für alle philosophischen Versuche die zwey Regeln aufstellen und neben einander festhalten.

1) Wir brauchen durchaus die höchste Abstraktion und Reflexion um zur Philosophie zu gelangen, denn ohne diese bringen wir es zu keiner Vollständigkeit in der Selbstbeobachtung unsrer Erkenntnisse.

2) Alle Vorstellungen in abstracto, mit ihnen alle Vorstellungen des Allgemeinen in auseinander gelegter Zergliederung sind nur Mittel der Selbstbeobachtung, und gehören nicht so, sondern nur in ihrer Wiederverbindung zum Ganzen zur unmittelbaren Erkenntniß unsers Geistes.

Verkennung der Nebenordnung dieser beyden Regeln bringt meistentheils den Haß gegen Philosophie unter das Volk. Man bemerkt, daß über den weit getriebenen Abstraktionen alles Leben verloren geht, und die Phantasie ihr ganzes Spiel verliert, und haßt deswegen die Trockenheit und die ausgesaugten Formen der Philosophie, indem man meint, es solle damit doch das Leben selbst ergriffen und gemahlt worden seyn. Ein Mißverständniß, welches auf einer Seite eine falsche Forderung der Gemeinverständlichkeit oder Popularität an alle Theile der Wissenschaft macht, auf der andern Seite aber in phantasirten Darstellungen gerade dem geheimnißvollen, mysteriösen einer Philosophie nur für Eingeweihte den Vorwand giebt. Der ganze Irrthum beruht darauf, das man meint, die Formen in abstracto, welche bloßes Werkzeug der Beobachtung sind, sollen dem Philosophen für das Wesen der Wahrheit selbst gelten. So ist es z. B. Herders einzige Exception gegen das Philosophiren, und was ihn dafür verdarb, daß es ihm ganz an der Ruhe zu einer Abstraktion in der Form fehlte; das Zergliedern und Auseinanderlegen, ohne welches

keine künstliche Beobachtung und keine Wissenschaft möglich ist, schien ihm die Vernichtung alles Lebens, indem er meinte, die Philosophie wollte damit das Leben selbst geben.

Wir bedürfen für das Auffassen jeder apodiktischen Erkenntniß, wenn wir scharf bestimmen und tief gehen wollen, unvermeidlich trockner künstlicher Abstraktion, wie sie der Mathematik noch nie streitig gemacht wurde, jede andere Behandlung giebt nur mehr oder weniger elegante oberflächliche Popularität, man verstecke sie gleich, wie man auch will. Jeder Fehler führt seinen entgegengesetzten leicht mit sich: so haben auch hier andere gemeint, mit den bloßen Formen aus der Abstraktion für sich in der höheren Spekulation viel auszurichten. Der Begriff und das Allgemeine sind aber, eben wie die allgemeinsten Formen der Vergleichung, nichts als zur Reflexion gehörige, und nur durch und für die Reflexion gemachte Instrumente zur innern Beobachtung, welche für sich nur in Rücksicht der subjektiven Gültigkeit der Erkenntniß, aber nicht für die objektive Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntniß Bedeutung haben.

Nicht in den auseinandergelegten Zergliederungen, sondern nur in der lebendigen Vereinigung des Ganzen werden wir das Wesen der Wahrheit selbst suchen, aber eben darin das mangelhafte unsrer Erkenntnißweise bald genug kennen lernen, daß wir eben nur durch Zergliederung zu beobachten vermögen; wo es uns oft genug unmöglich wird, die lebendige Vereinigung des Ganzen mit einem Blicke fest zu halten — Encheiresin naturæ nennts die Chemie, spottet ihrer selbst und weiß nicht wie.



Der monströse Versuch zur Philosophie, welcher diesen zerrissenen Formen einen lebendigen Odem einzublasen ver-

Dritter Abschnitt.

Die Logik als philosophische Wissenschaft.

a) Analytische und synthetische Urtheile.

§. 65.

Ein Urtheil heißt analytisch, ein Urtheil durch Zergliederung, wenn in seinem Prädikate nur Vorstellungen seines Subjektes wiederhohlt werden; synthetisch, Urtheil durch Verbindung hingegen, wenn es im Prädikat neue Vorstellungen enthält, die über das Subjekt hinzukommen. Sage ich z. B., jedes Dreyeck hat drey Seiten, oder jedes gleichseitige Dreyeck ist gleichseitig, so ist das Urtheil analytisch, indem das Prädikat nur einen Theil des Subjektes wiederhohlt. Sage ich hingegen: jedes gleichseitige Dreyeck hat auch drey gleiche Winkel, so kommt im Prädikat über die Gleichseitigkeit, von der im Subjekte die Rede war, noch die Gleichwinklichkeit neu hinzu, als nothwendig mit jener verbunden, das Urtheil ist also synthetisch.

Wir erkennen im Urtheil immer die Verbindung von Begriffen durch die Vereinigung von Subjekt und Prädikat, wir erkennen also eigentlich nur durch synthetische Urtheile, indem diese eine solche Verbindung verschiedener Begriffe aussagen. Durch das analytische Urtheil hingegen wird mir nur eine leere Form der Deutlichkeit zu meiner

Erkenntniß gegeben, wodurch ich wohl einen Begriff zergliedere, aber eigentlich nichts erkennen kann. Sage ich: jedes gleichseitige Dreyeck ist gleichwinklicht, so erkenne ich, daß in Rücksicht der Dreyecke Gleichseitigkeit und Gleichwinklichkeit immer verbunden sind, sage ich aber: jede dreyseitige Figur hat drey Seiten, so wiederhohle ich nur meine problematische Vorstellung, und erkenne gar nichts, ich sage hier nicht Dreyseitigkeit und Figur sind verbunden, sondern nur: wenn sie verbunden sind, so sind sie verbunden.

Wir können diesen Unterschied auch noch auf folgende Weise logisch bestimmen. Im synthetischen Urtheil wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat dadurch vorgestellt, daß man die Sphäre des Subjektes mit in die Sphäre des Prädikates setzt, im analytischen hingegen werden nicht nur die Sphären beyder Begriffe verglichen, sondern das Prädikat wird zugleich auch in den Inhalt des Subjektes gesetzt. Z. B. ohne den Begriff der Dreyseitigkeit kann ich gar kein Dreyeck denken, er ist ein Theil aus dem Inhalte dieses Begriffes; verbinde ich hingegen für das Dreyeck Gleichseitigkeit und Gleichheit der Winkel, so ordne ich hier nur den einzelnen gleichseitigen Triangel, aber nicht den Begriff gleichseitiges Dreyeck, dem Begriff des gleichwinklichten unter.

Diese Unterscheidung analytischer und synthetischer Urtheile ist für die ganze Philosophie von der größten Wichtigkeit, denn nur durch selbstständige synthetische Urtheile gewinnen wir wirklich Gehalt in unsern Erkenntnissen, die analytischen hingegen beschäftigen sich nur mit leeren Formen der Erläuterung. Sie scheint auf den ersten Anblick ohne alle Schwierigkeit zu seyn, A ist B giebt ein analytisches Urtheil, wenn B in A schon enthalten ist, ein synthetisches, wenn das B als etwas neues zum A hinzukommt.

Demungeachtet ist dieser Unterschied in der Kantischen Schule so oft mißverstanden worden. Reinhold verwechselte ihn mit dem Unterschiede der Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile, Fichte mit dem der bejahenden, verneinenden und unendlichen, Heydenreich mit dem der kategorischen, hypothetischen und disjunktiven, und neuerdings sucht Schelling die ganze Unterscheidung als ungegründet darzustellen. Woher nun so viele Mißverständnisse um eine so einfache Sache?

Der Grund liegt darin, daß man den Unterschied der diskursiven und intuitiven Erkenntniß, den Unterschied zwischen Erkenntniß, Anschauung und Begriff genau gefaßt haben muß, um unsre Unterscheidung mit Bestimmtheit anwenden zu können. Was bezeichnen wir eigentlich durch das Wort in der Sprache? ich sage das Schema oder den Begriff als eine allgemeine problematische Vorstellung, und nicht den Gegenstand der Erkenntniß selbst, denn durch Worte in der Sprache theilen wir uns nicht Anschauungen, sondern nur Begriffe mit. Sage ich z. B., Friedrich II. König von Preußen lebte in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, so theile ich dadurch nur seinen Namen und die Zeit mit, in der er lebte. Was und wer er aber gewesen ist, von seiner Geschichte theile ich hier nichts mit, analytisch habe ich also im Subjekte einen bloßen Namen, zu dem ich in einer weitern Erzählung Schritt vor Schritt erst synthetisch seine Geschichte zusetzen könnte. So nahm es aber z. B. Reinhold nicht, sondern er bezog nach und nach, so wie ich mehr von einem Gegenstand erkenne, alles dieses mit unter das Wort, welches ihn bezeichnete, und mußte also sagen: alle Urtheile würden zuletzt analytisch, wenn unsre Kenntniß nur erst weit genug gediehen sey, d. h., sobald die einzelne Wahrnehmung zur festen Erfahrung umgeändert ist. Denke ich mir unter dem Worte Friedrich II. unmittel-

bar den ganzen Mann, wie er lebte, mit seiner ganzen Geschichte, so liegt dann freylich schon alles analytisch in diesem Ausdruck, was ich von ihm erzählen kann. Aber diese zweyte Bezeichnungsweise ist der Natur unsers Verstandes ganz zuwider, die Worte dienten mir dann nicht zum Zeichen meiner Gedanken, sondern jedes Wort bezeichnete ein x, einen unbekannten Gegenstand, den ich nie vollständig zu bestimmen vermöchte. Unsre Reflexion fordert es, daß wir die Bedeutung der Worte nur auf das beschränken, was nach Begriffen unmittelbar bey ihnen gedacht wird, also nur den allgemeinen Begriff, den es zunächst erweckt, jede weitere oder nähere Bestimmung, die dann als Erweiterung meiner Erkenntniß hinzukommt, muß hingegen als eine neue Synthesis angesehen werden. Hieraus folgt, die bestimmte Anwendung des Unterschiedes analytischer und synthetischer Urtheile fordert erstlich allgemeine Urtheile, denn die Vorstellung des Subjektes muß ein allgemeiner Begriff seyn, und zweytens die Begriffe müssen bestimmt durch ihre Definition gedacht werden, nach vollendeter wissenschaftlicher Vorstellungsweise, denn sonst bleibt das Verhältniß unsicher. Sage ich z. B., jeder Körper ist ausgedehnt, hat Masse und erfüllt seinen Raum, so ist das erstere gewiß analytisch, denn nach dem leersten geometrischen Begriffe vom Körper ist er ein vollständig begränzter Raum, und also liegt die Ausdehnung schon durch den Raum in seinem Begriffe. Ob aber die Urtheile: jeder Körper hat Masse, oder jeder Körper erfüllt seinen Raum, analytisch oder synthetisch sind, das kommt auf Definition und Wortbestimmung an, je nachdem ich in meinem physischen Begriff vom Körper Quantität der Substanz oder Raumerfüllung mit aufnehme oder nicht.

Der Unterschied des analytischen und synthetischen kann also nicht so wohl für den einzelnen Fall im Leben, als für allgemeine logische Ansicht der Urtheile überhaupt für vollendete Wissenschaft angewendet werden. Da ist er denn aber auch sehr bedeutend, indem wir durch ihn alle die leeren bloß logischen Formen unsrer philosophischen Erkenntniß von den gehaltvollen der Metaphysik absondern können. Alle eigentlich philosophische Erkenntniß spricht sich in allgemeinen und nothwendigen Gesetzen aus, hier ist also die Unterscheidung an ihrem Orte, wir können diese Gesetze in analytische und synthetische eintheilen, und die bedeutende Frage der Philosophie ist dann Kants Grundfrage: wie sind synthetische, allgemeine und nothwendige Urtheile möglich? Logik als philosophische Wissenschaft ist nur das System der analytischen Urtheile, wodurch wir an Erkenntnissen nicht reicher werden.

Aller Gehalt der Philosophie wäre also nur in jenen synthetischen Urtheilen der Metaphysik zu suchen; wozu dann die analytischen Weitläuftigkeiten der Logik, und woher die Wichtigkeit dieses Gegensatzes vom Analytischen und Synthetischen in unsrer Erkenntniß?

Auf das erste ist die nächste Antwort: Wir brauchen die analytischen Formen der Begriffe, Urtheile, Schlüsse und Systeme zur Entwickelung und zur Deutlichkeit unsrer Erkenntnisse. Die zweyte Frage aber beantwortet sich durch das Wesen dieser Deutlichkeit selbst. Der Unterschied des Dunkeln, Klaren und Deutlichen in unsern Vorstellungen gehört dem Vermögen der Selbsterkenntniß, so wie es sich durch innern Sinn und Reflexion zeigt. Dunkel ist in unserm Innern, was wir gar nicht gewahr werden, klar, was der innere Sinn wahrnimmt, deutlich, wessen wir uns durch Reflexion bewußt werden. Und so bestimmt sich denn das

allgemeine Gesetz des Analytischen in unsrer Erkenntniß. Analytische Formen in unsrer Erkenntniß sind diejenigen, welche nur aus dem Reflexionsvermögen entspringen, und analytische Urtheile sind solche, deren Wahrheit oder Falschheit durch bloße Reflexion bestimmt werden kann. Nun ist das Reflexionsvermögen nur ein Vermögen der Wiederbeobachtung gegebener unmittelbarer Erkenntnisse, die analytischen Formen entspringen also bloß durch die Wiederhohlung unsrer innern Thätigkeiten vor der innern Selbstbeobachtung, durch sie können wir folglich keinen Gehalt in der Erkenntniß gewinnen. Hingegen jedes synthetische Urtheil spricht uns eine unmittelbare Erkenntniß selbst aus, deren wir uns in ihm wieder bewußt werden.

Analytische Urtheile und Formen der Erkenntniß sind nur das Werkzeug der Reflexion, wodurch diese das Synthetische in uns beobachtet, deswegen müssen beyde Formen in unserm Geiste einander immer parallel laufen.

b) Die Grundsätze der Logik und ihr System.

§. 66.

Die Erklärung der Logik als einer Wissenschaft von den allgemeinen Gesetzen des Denkens ist zweydeutig, denn verstehen wir unter diesen Denkgesetzen nur die Regeln, nach denen unser Verstand begreift, urtheilt, schließt und Systeme baut, so ist dies kein Thema für Philosophie, sondern nur für empirische Anthropologie, wir können hier nur aus innerer Erfahrung antworten. Logik hingegen soll formale Philosophie seyn, und philosophische Erkenntnisse sollen allgemeine und nothwendige Gesetze über das Wesen der Dinge überhaupt, und nicht einzelne Regeln über die Denkweise unsers Verstandes enthalten. Logik als philosophische Wis-

senschaft ist daher nur Analytik, System der analytischen Urtheile, die Denkgesetze sind hier nicht nur subjektiv die Gesetze, nach denen wir denken, sondern objektiv die Gesetze der Denkbarkeit eines Dinges. Die philosophischen Grundgesetze der Logik sind also nur Gesetze der Bestimmungen vom Daseyn der Dinge überhaupt, nur wiefern diese gedacht werden sollen, das Denken ist aber ein bloßes mittelbares Wiederhohlen desjenigen, was unmittelbar schon gegeben war, sie sind also bloße Resultate der Tavtologie oder des Vermögens, zweymal dasselbe sagen zu können.

Es würde hier zu weit führen, wenn wir geschichtlich nachweisen wollten, welche Folgen die Verwechselung dieser anthropologischen und philosophischen Ansicht der Logik gehabt hat, ich bemerke nur, daß hierdurch eigentlich Kant auf sein Vorurtheil des Transcendentalen geleitet wurde, indem er nämlich im transcendentalen Leitfaden zu den Kategorien die ganze Gewißheit seiner Kritik auf diese zweydeutige Logik gründet. Sein Grundvorurtheil besteht nämlich überhaupt in der Verwechselung der anthropologischen Auffassung philosophischer Erkenntnisse mit den philosophischen selbst, und dazu hat ihn vorzüglich dieser Fall der Logik verleitet.

Auf eben diese Verwechselung gründet sich Schellings Versuch, den Unterschied des Analytischen und Synthetischen aufzuheben. Er behauptet, daß der Grundsatz aller Tavtologie: Jedes A ist A, nicht nur jene leere logische Formel sey, wofür er gewöhnlich gelte, sondern daß er im Ist die absolute Identität, den Ausspruch der nothwendigen Einheit enthalte, welche das Räthsel aller Philosophie sey. Die Sache verhält sich in der That aber auf folgende Art. Wer sagt: A ist A, der hat damit nichts gesagt, als eine leere Tavtologie, um aber auch nur diesen leeren Ausspruch

thun zu können, mußte er das Vermögen des Aussprechens, d. h. Reflexionsvermögen besitzen. Wiewohl also objektiv, der metaphysischen Bedeutung nach, mit dem A ist A, nichts gesagt ist, so können wir doch anthropologisch für den Sprechenden selbst an dieser Formel eine Eigenthümlichkeit der reflektirenden Vernunft nachweisen, daß sie nämlich alle ihre Erkenntnisse auf einen Grundbegriff von nothwendiger Einheit bezieht. Damit ist aber doch das Gesetz der Einheit und Nothwendigkeit selbst nicht ausgesprochen, und Schellings Folgerung findet nicht statt.

Eben wie die Ansicht der Logik selbst, unterscheidet sich auch die Ansicht ihrer Grundsätze. Anthropologisch sind ihre Grundsätze die allgemeinsten Regeln, nach denen wir reflektiren und mit Reflexion erkennen, philosophisch hingegen müssen sie die Gesetze der Bestimmung des Gegenstandes durch bloße Reflexion seyn. In beyderley Rücksicht werden wir durch unsere frühere Untersuchung in Stand gesetzt seyn, diese Grundsätze aus dem Wesen des Reflexionsvermögens systematisch aufzuweisen.

Unsre Erkenntniß durch Reflexion bildet sich durch Vergleichung, Abstraktion und Urtheilen. Die Abstraktion liefert uns das Allgemeine als das Mittel für die willkührliche Reflexion, wodurch ihre Selbstbeobachtung weiter langt als die des innern Sinnes; Vergleichung bestimmt das Besondere durch dieses Allgemeine, und das Urtheil ist die mittelbare Erkenntniß, indem der im Subjekt vorgestellte Gegenstand erst durch ein Prädikat bestimmt wird. Dies giebt nun folgende Grundverhältnisse bey aller willkührlichen Selbstbeobachtung.

1) Grundverhältniß der Abstraktion. Die allgemeine Vorstellung ist ein Theil aus der ihr untergeordneten besonderen. Es ist folglich dieselbe Erkenntnißthätigkeit, welche

ich für sich in der Vorstellung in abstracto mir zum Bewußtseyn bringe, oder deren ich mir als Theilvorstellung in der besondern Erkenntniß bewußt werde. Folglich gilt alles, was vom Allgemeinen gilt, auch von dem, diesem untergeordneten Besondern, und was vom Besondern gilt, gilt bedingungsweise auch vom übergeordneten Allgemeinen. (Nota notae est nota rei ipsius.)

2) Grundverhältniß der Vergleichung. Ich kann jeden Gegenstand mit jedem Begriffe vergleichen, und jeder Gegenstand ist durch jeden Begriff bestimmbar, indem ihm der Begriff entweder als Merkmahl zukommt, oder nicht.

3) Grundverhältniß des Urtheils. a) Das Urtheil ist die mittelbare Erkenntniß, seine Aussage ist nur Wiederhohlung einer unmittelbar in der Vernunft schon gegebenen Erkenntniß. Das Urtheil gilt also nur durch eine andere in der Vernunft schon gegebene von ihm verschiedene Erkenntniß, es muß also einen anderweiten Grund seiner Aussage haben.

b) Im Subjekt denke ich einen Gegenstand, indem ich die Erkenntniß desselben gegen die Sphäre eines Begriffes bestimme; durch das Prädikat bestimme ich einen Gegenstand, indem ich die Erkenntniß desselben gegen die Sphäre eines Begriffes bestimme, es ist also einerley Verstandesthätigkeit, wodurch ich einen Gegenstand im Subjekt und Prädikat bestimme. Wenn ich folglich einen Gegenstand im Subjekt durch einen Begriff bestimmt habe, so kann ich diesen auch im Prädikate wiederhohlen, habe ich aber ein Gegentheil im Subjekte, so darf der Begriff selbst dem Gegenstande nicht im Prädikate zukommen.

4) Das Verhältniß des Allgemeinen und Besondern ist entweder kategorisch, oder hypothetisch, oder disjunktiv,

nach diesen Bestimmungen machen sich daher alle wichtigen Eintheilungen der Logik.

Hieraus ergeben sich nun als anthropologische Grundsätze des Reflektirens die bekannten Formeln der Logik. Aus 1) das Dictum de Omni et Nullo, welches man gewöhnlich an die Spitze der Syllogistik setzt; aus 2) der Satz der Bestimmbarkeit; aus 3) a) der logische Satz des Grundes; aus 3) b) die Sätze der Identität und des Widerspruches.

Von diesen Formeln lassen sich aber nur folgende als leere Gesetze der Denkbarkeit objektiv, also philosophisch aussprechen. 1) Der Satz der Bestimmbarkeit: Jedes Ding ist entweder A oder nicht A, (wo A irgend einen Begriff bedeutet). 2) Der Satz der Identität: Jedes A ist A. 3) Der Satz des Widerspruches: Kein A ist Non-A. 4) Wenn man will, auch noch das Dictum de Omni et Nullo: Jedem Dinge kommen die Merkmahle seiner Merkmahle zu; jedes Ding, welches unter dem Subjekt einer Regel steht, steht auch unter der Regel selbst. Hingegen der Satz des Grundes beruht nur auf dem anthropologischen Verhältniß der reflektirten Erkenntniß, ich kann ihn nicht so aussprechen, daß jedes Ding sein Subjekt wird, denn nur zum Urtheil als meiner Thätigkeit wird der Grund gefordert.

Zu dieser Darstellung muß ich noch einige Bemerkungen machen.

Erstlich außer diesen Gesetzen werden wir keine Grundgesetze der Logik mehr haben, aus ihnen müssen sich also alle analytischen Urtheile ableiten lassen. Sie selbst aber bestehen neben einander, und werden sich nicht auf einander zurückführen lassen, weil jeder auf einem eignen Verhältniß der Reflexion beruht. Den obersten von allen müssen wir den Satz der Bestimmbarkeit oder des ausgeschlossenen

dritten nennen, indem seine logische Disjunktion das Entweder A oder nicht A das einzige ist, was wir durch bloße Reflexion von einem Dinge aussagen können. Aber deshalb lassen sich doch die andern nicht aus ihm beweisen. Kant behauptete früher die Sätze der Identität und des Widerspruches, nachher in der Kritik d. r. V. der Satz des Widerspruches allein, sey der oberste logische Grundsatz, aber mit Unrecht, denn er wird aus beyden nur kategorische aber keinen wahrhaft hypothetischen oder disjunktiven analytischen Satz ableiten. Die versuchten Beweise der andern Grundsätze aus dem des Widerspruchs sind immer nur Spiele mit Worten, welche sich nur durch eine Verwechselung der anthropologischen und philosophischen Ansicht rechtfertigen lassen.

Zweytens, wenn man diese Grundsätze gleich an die Spitze einer Abhandlung über die Logik bringen will, oder wenn man das Denken zu erklären versucht, ohne das Verhältniß von Subjekt und Prädikat schon bestimmt erörtert zu haben, so kommt man unvermeidlich nur auf unbestimmte, leichtlich gar auf falsche Ausdrücke. Denn alle diese Gesetze entspringen nur aus der Wiederhohlung in der mittelbaren Selbstbeobachtung der Reflexion. Wir wollen dies an den einzelnen Gesetzen nachweisen.

1) Der Satz der Identität darf nicht Satz der Einstimmung, sondern nur Satz der Einerleyheit genannt werden. Einstimmig heißen Vorstellungen, wenn sie sich verbinden lassen. Z. B. Gleichseitigkeit und Gleichwinklichkeit eines Dreyecks sind einstimmige Vorstellungen, aber diese Einstimmung wird nicht aus bloßer Reflexion, sondern durch Anschauung erkannt, und geht uns hier nichts an. Unser Gesetz beschränkt sich nur auf die Einerleyheit der Merkmahle, z. B. auf die Dreyseitigkeit des Triangels.

und er allein sich auch auf die Deutlichkeit in Begriffen und nicht nur in Urtheilen bezieht

Durch Anschauung können wir Eins und dasselbe nur als A schlechthin vorstellen, vor der Reflexion giebt es aber die unmittelbare Auffassung desselben in der Stelle des Subjektes, und die mittelbare Auffassung des nämlichen in der Stelle des Prädikates, so daß wir nicht nur A, sondern tavtologisch A ist A sagen können, indem wir dasselbe zweymal nennen.

2) Der Satz des Widerspruches hat es nicht mit allen widerstreitenden Vorstellungen, sondern nur mit dem logischen Widerspruch zu thun. Widerstreitend sind Vorstellungen, die sich nicht verbinden lassen. Z. B. Ein gleichseitiger Triangel, dessen Winkel an der Spitze halb so groß als einer an der Grundlinie wäre, ist unmöglich, indem hier für den Triangel widerstreitende Merkmahle vereinigt werden müßten. Aber dies läßt sich nicht nach dem Satze des Widerspruchs, sondern nur aus der Anschauung beurtheilen. Widersprechend sind nur ein Begriff und sein Gegentheil, d. h., Setzen eines Begriffes in den Inhalt einer Vorstellung und Aufheben desselben in ihrem Inhalt A und Non-A. Davon allein spricht unser Satz.

3) Alle Versuche, auch nur den logischen Satz des Grundes zu beweisen, sollen mißlungen seyn, selbst nachdem man ihn ganz vom metaphysischen Gesetz der Kausalität getrennt hatte. Dennoch können wir für ihn am ersten eine Ableitung aus dem Satze der Identität angeben. Aber freylich dürfen wir ihn dann nicht aussprechen: jede Erkenntniß muß ihren zureichenden Grund haben, denn so allgemein ist er nicht nur unerweislich, sondern auch ganz unanwendbar. Nur die mittelbare Erkenntniß der Reflexion fordert einen anderweiten Grund, und das liegt schon im Begriffe ihrer Mittelbarkeit selbst. Die Bedeutung dieses Satzes ist also nur: da in jeder Aussage eines Urtheils nur

mittelbar eine Erkenntniß zum Bewußtseyn kommt, so muß das unmittelbare Gegeben seyn dieser Erkenntniß im Gemüthe immer als Grund der Wahrheit der Aussage vorhergehen.

Die nüchternen Formeln: Einstimmige Vorstellungen lassen sich verbinden, widerstreitende lassen sich nicht verbinden, und jeder Grund hat seine Folge, sind also leere Tavtologien, welche mit den logischen Grundsätzen nicht verwechselt werden dürfen, sondern nur Beyspiele für den Satz der Identität geben.

§. 67.

Die Anwendung dieser Grundgesetze des Denkens macht sich auf zweyerley Weise. Erstens, jedes Urtheil überhaupt steht unter der Form des Reflektirens, sie sind deshalb negative Kriterien der Wahrheit für alle Urtheile überhaupt, indem keines ihnen zuwider seyn darf. Zweytens, sie sollen die Principien aller analytischen Urtheile seyn, diese müssen sich also aus ihnen ableiten lassen.

A) Der Gebrauch dieser Grundsätze als negativer Kriterien aller Wahrheit in Urtheilen bezieht sich auf den modalischen Unterschied der Urtheile, indem wir nach diesen Stufen unsre Reflexion vollenden.

1) Das problematische Denken von Vorstellungen steht unter dem Satze des Widerspruches: widersprechende Vorstellungen lassen sich nicht verbinden.

2) Die Aussage des Urtheils steht unter dem Satze des Grundes: jedes Urtheil ist eine Folge, und muß also noch weiter begründet werden. Die Erörterung dieses Gesetzes wird sich später als sehr wichtig zeigen.

3) Für die apodiktische Aussage eines Urtheils bestimmt sich aus der bloßen Form der Reflexion, nach dem

Satze der Bestimmbarkeit: von zwey widersprechenden Urtheilen ist eins und nur eins wahr.

B) Für die Ableitung der analytischen Urtheile aus ihren Principien bemerken wir vorläufig, daß jedes analytische Urtheil sich allgemein und apodiktisch aussprechen läßt, es bleiben also in ihrer Form nur die Unterschiede der Qualität und Relation stehen. So erhalten wir folgende Verhältnisse der Ableitung.

1) Für analytische kategorische Urtheile so wie für Konjunktionen ist das Princip, wenn sie bejahend sind, der Satz der Identität, indem ich jedes gegebene Subjekt ganz im Prädikat wiederhohlen darf. Für Verneinungen aber gilt der Satz des Widerspruchs, indem ich Gegentheile von den Merkmahlen des Subjektes in das Prädikat des verneinenden Urtheils setzen darf.

2) Für analytische Disjunktionen ist der Satz der Bestimmbarkeit das Princip, jede analytische Disjunktion macht sich nur durch Begriff und sein Gegentheil.

3) Für analytisch hypothetische Urtheile ist das Princip der Grundsatz vom Allgemeinen und Besondern, denn das einzige analytische Verhältniß von Grund und Folge ist dasjenige, wodurch die Bestimmungen des Allgemeinen auch auf sein Besonderes und umgekehrt übergetragen werden.

Jedes analytisch hypothetische Urtheil ist ein Schluß, seine Prämissen sind der Vordersatz, die Konklusion ist der Nachsatz. (Jeder Schluß ist also ein hypothetisches Urtheil, aber nicht jedes hypothetische Urtheil ist ein Schluß, sondern nur dasjenige, in welchem sich der Nachsatz von selbst nach bloßen Begriffen versteht, wenn der Vordersatz gegeben ist.)

Für die systematische Form bestimmen diese drey Momente die Erklärung, die Eintheilung und den Beweis, und so sehen wir, wie unsre ganze analytische Erkenntniß, d. h., die ganze logische Form unsrer Erkenntniß aus diesen Principien entspringt.

In der Ausführung der Wissenschaft spielen unter diesen dreyen der Schluß und Beweis bey weitem die größte Rolle, das deswegen, weil analytische, kategorische und disjunktive Sätze immer nur bey leeren analytischen Formen stehen bleiben; im analytisch hypothetischen Urtheile aber mehrere synthetische Urtheile im Vordersatz als Prämissen verbunden werden können, so daß auch bedeutende synthetische Urtheile in die Konklusion kommen.

Vierter Abschnitt.

Von der Idee der formalen logischen Vollkommenheit unsrer Erkenntniß.

a) Vollkommenheit der Erkenntniß.

§. 68.

Aus unsern bisherigen Untersuchungen können wir folgendes als festgesetzt annehmen. Unsre Erkenntnißkraft wird durch den Sinn zu ihren einzelnen Thätigkeiten angeregt, sie giebt aber zu diesen Anregungen eine sich gleichbleibende Form der Erkenntniß hinzu, so daß uns zwar aller Gehalt der Erkenntniß von der Sinnlichkeit kommt, jeder sinnliche Gehalt aber unter der Bedingung einer Form steht, die nur aus dem ursprünglichen Wesen unsrer Vernunft als Selbstthätigkeit entspringt. (§. 63.) Ferner das Vorhandenseyn der innern Thätigkeiten im Gemüthe ist nicht hinlänglich, um sie uns zum Bewußtseyn zu bringen, wir haben noch ein eignes Vermögen der innern Selbstbeobachtung, welches aus innerm Sinn und Reflexionsvermögen besteht. Was man gewöhnlich in der Erkenntniß sinnlich nennt, die Anschauung ist dasjenige, was wir durch innern Sinn in uns wahrnehmen, was man gewöhnlich dem Verstande zuschreibt, ist dasjenige, was wir nur durch Reflexion in

uns auffinden. Der innere Sinn zeigt uns unsre Erkenntnisse nur bey Gelegenheit einzelner sinnlicher Anregungen, die Reflexion trennt durch Abstraktion die allgemeine Form, welche der Selbstthätigkeit der Vernunft gehört von diesem einzelnen, und bringt uns so durch allgemeine Gesetze in den apodiktischen Verhältnissen die vollständige Erkenntniß zum Bewußtseyn.

Was nun dieses Vermögen des Wiederbewußtseyns überhaupt zu unsrer Erkenntniß hinzu giebt, nennen wir die Deutlichkeit der Erkenntniß in weiterer Bedeutung. Die theilt sich in Deutlichkeit des innern Sinnes, ästhetische Deutlichkeit, welche in Klarheit, Lebendigkeit, Evidenz der Erkenntniß besteht, und in logische Deutlichkeit der Reflexion, welche Zerlegung der Erkenntniß in allgemeinen Theilvorstellungen fordert, und in der systematischen Form ihre Vollendung findet.

Alles aber, was wir selbst mit unsrer Erkenntniß machen können, ist nur entweder Erweiterung der Erfahrung oder Verdeutlichung durch Reflexion. Diesem entsprechen zwey Begriffe ihrer Vollkommenheit. Die materiale Vollkommenheit betrifft den Umfang unsrer Erkenntniß, in Rücksicht dessen wir das Feld unsrer Erkenntniß gegen unsre Unwissenheit überhaupt begränzen müssen, indem wir alle uns möglichen Erweiterungen nur vom Sinne und seiner Erfahrung zu hoffen haben. Zweytens aber die formale Vollkommenheit betrifft die Vollendung ihrer logischen Deutlichkeit. Dadurch entsteht die logische Idee eines vollendeten Zustandes unsrer Wissenschaft, in welchem unsre ganze Erkenntniß streng nach wissenschaftlicher Form durch Definition, Eintheilung und Beweis in seine Systeme vertheilt wäre.

Dieses letztere Ideal der logischen Vollkommenheit hat es nur mit den Erkenntnissen zu thun, die wir wirklich besitzen, es geht nur auf die Vollständigkeit der Selbstbeobachtung durch Reflexion, in dem, was unser Gemüth unmittelbar wirklich erkennt. Wir können deshalb hier vollständig nachweisen, unter welchen Formen unsre Erkenntniß erscheinen müßte, wenn sie diesem Ideal ganz entsprechen soll, wodurch wir zur Idee einer formalen wissenschaftlichen Architektonik gelangen.

Nach dieser Idee würde in der vollendeten systematischen Darstellung unsers Wissens erstlich der Inhalt jedes Begriffes durch seine Definition gegeben seyn bis auf die allgemeinsten Begriffe, die nicht mehr zusammengesetzt werden können; zweytens, die Sphäre eines jeden wäre durch eine Eintheilung gegen ihre nächsten Unterarten bestimmt; drittens, die allgemeinsten Begriffe wären zu Grundsätzen verbunden, und jeder andere Satz träte nur durch seinen Beweis aus den Grundsätzen in das System ein. Das Ganze wäre vollendete Erkenntniß aus Principien, die Euklidische Geometrie wäre ein einzelnes Beyspiel dafür; diese Idee fordert das, was man zu Wolfs Zeiten mathematische Methode nannte, sie ist dasjenige, was aller Dogmatismus unmittelbar als realisirbar ansieht.

Das System der Begriffe mit seinen Definitionen und Eintheilungen würde hier für jede Wissenschaft dieselbe Form haben, im System der Urtheile hingegen wären die drey Formen des kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Systems (§. 47.) unter der höchsten Form der Erfahrung (§. 63.) einander neben und unter zu ordnen, so daß das Ganze endlich dasjenige ist, was wir Theorie nennen.

Unter der Form des Schlusses tritt das philosophische, kategorische System in den Obersatz, das hypothetische

mathematische in den Untersatz, und das konjunktive, historische in den Schlußsatz. Jedes dieser Systeme besteht für sich, folgt eignen Gesetzen und fließt aus eignen Principien, der subjektive Fortschritt zur apodiktischen Bestimmung des Ganzen bestimmt aber die Unterordnung (nach §. 63.).

Diese Verhältnisse sollen hier näher entwickelt werden.

§. 69.

Schon bey Untersuchung der produktiven Einbildungskraft theilten wir alle unsre Erkenntniß in historische aus der Empfindung, mathematische aus reiner Anschauung und philosophische aus bloßen Begriffen. Diese Eintheilung wird jetzt auf folgende Art deutlicher. Alle unsre Erkenntniß ist entweder intuitiv oder diskursiv. Sie ist nämlich intuitiv, demonstrabel, d. h. sie läßt sich in der Anschauung nachweisen (denn Demonstration heißt nicht eigentlich Beweis, sondern Nachweisung in der Anschauung), wenn wir uns ihrer durch den innern Sinn bewußt werden, diskursiv hingegen, wenn wir uns ihrer durch Reflexion bewußt werden. Hiervon ist nun verschieden die Eintheilung der Erkenntniß in assertorische und apodiktische. Assertorisch ist die, welche wir nur durch einzelne sinnliche Anregungen unsrer Thätigkeit besitzen, apodiktisch hingegen solche, welche in dauernden Thätigkeiten, in ursprünglichen Aeußerungen der Vernunft besteht. Aus der Verbindung der beyden letztern Eintheilungen erhalten wir die erste.

Die historische Erkenntniß ist demonstrabel, und zugleich das Eigenthümliche der bloß assertorischen, sie beruht auf der einzelnen Anregung in der Sinnesanschauung. Mathematische hingegen ist demonstrabel und apodiktisch zugleich. Das Gesetz der Anschauung gehört hier der produktiven Einbildungskraft als einer Selbstthätigkeit der Ver-

nunft, es ist also ihr eignes Gesetz; wir beobachten diese Erkenntniß durch Reflexion, können aber doch ihr allgemeines Gesetz aus der Anschauung erkennen. Endlich die philosophische Erkenntniß ist diejenige, deren wir uns nur durch Reflexion bewußt werden; sie ist also durchaus diskursiv und apodiktisch.

Mit dieser Eintheilung der Erkenntnisse in historische, mathematische und philosophische, fallen die drey reinen Formen der Systeme zusammen. In dem rein historischen Eigenthum der Erfahrung stehen nur Thatsachen, von denen jede für sich gegeben wird, neben einander, sie werden in der Chronik oder im Klassensystem der Naturgeschichte nur als Theile eines Ganzen zusammengeordnet im konjunktiven System. In dem Mathematischen der reinen Anschauung können wir jedes Grundgesetz der Erkenntniß als das einfachste durch Kombination in einer Zusammensetzung ohne Ende anwenden, so daß die Zusammensetzungen als das Abgeleitete schon durch das Grundgesetz bestimmt, aber nicht in ihm enthalten sind. So gelange ich durch die vorausgesetzte Stetigkeit und Unendlichkeit der reinen Anschauung in der Arithmetik von den einfachen Grundforderungen der Addition und Subtraktion durch bloße Zusammensetzung zu Multiplikation, Division, Potenzen und Wurzelrechnung als dem Abgeleiteten, in der Geometrie von den einfachsten Forderungen der Zeichnung gerader Linien und des Kreises bis zu den Zusammengesetztesten, und der Berechnung aller krummen Linien als dem Abgeleiteten. Wir ordnen hier nach hypothetischen Systemen alles Zusammengesetzte als Folge dem Einfachen als dem Grunde unter.

Endlich, wessen wir uns nur in Urtheilen bewußt werden, das muß nothwendige Verbindung von allgemeinen Begriffen seyn (§. 48. 3.), wir können dies also auch nur

durch den Begriff in Anwendung bringen, indem wir Gegenstände aus der Sphäre des Subjektes durch das Prädikat bestimmen, d. h. wir ordnen hier immer nur in kategorischem Systeme dem allgemeinen Prädikate unter, indem wir die Bestimmung der Sphäre des Subjektes schon als in der Bestimmung der Sphäre des Prädikates enthalten ansehen. So ist aller Gehalt einer philosophischen Wissenschaft schon in ihren Grundsätzen gegeben, alles Philosophische der Tugend oder Rechtslehre liegt z. B. in der einen Idee der persönlichen Würde, und zur weiteren Wissenschaft gelangen wir nur, indem wir diese auf die einzelnen in der Geschichte der Menschen ihr untergeordneten Fälle anwenden. Die philosophische Erkenntniß hat das Eigenthümliche, daß sie uns nur einen allgemeinen Grundsatz giebt, ohne diesem auch selbst den Fall der Anwendung schaffen zu können.

b) Beweis, Demonstration und Deduktion.

§. 70.

Der Zweck der Wissenschaft und des Systems ist, Anordnung und Deutlichkeit in unsre Erkenntnisse zu bringen, wer aber mehr damit zu erreichen hofft, wer positiv durch das System gewinnen und seine Kenntniß dadurch erweitern will, der täuscht sich. Wir thun im System der Wissenschaft nichts, als daß wir andere Sätze aus Grundsätzen beweisen; dieses Beweisen aber besteht in einem bloßen Zusammenhängen von Schlußketten, wodurch wir zeigen, daß die Wahrheit des Schlußsatzes schon in der Wahrheit der Prämissen liegt. Ueber das gegebene System der Begriffe und Grundsätze gewinnen wir in dem System einer Wissenschaft gar nicht an eigentlichem Inhalt der Erkenntniß, son-

dern nur an Deutlichkeit, es liegt nicht mehr Wahrheit im System als die Wahrheit der Grundsätze, welche in den Lehrsätzen nur theilweise wiederhohlt wird. In historischen Wissenschaften erweitert sich unsre Erkenntniß mit jedem Schritte, eben weil jeder neue Satz wie ein Grundsatz nur auf sich selbst beruht; in der Mathematik wird die Erweiterung nicht durch den logischen Beweis, sondern durch die Möglichkeit der Zusammensetzung nach der Regel des Grundsatzes, welche die Anschauung der Demonstration nachweist, möglich, und in der Philosophie gewinnen wir in der That nichts über die Grundsätze hinaus. Daher ist aber auch die Gewalt der Logik in diesen Wissenschaften gerade im umgekehrten Verhältniß mit der Erweiterung der Erkenntniß. In der Philosophie läßt sich das System aus den Grundsätzen mit bloßer Logik entwickeln, in der Mathematik ist die Logik allein schon nicht mehr hinlänglich, und in historischer Wissenschaft führt sie uns um keinen Schritt weiter.

Wir werden uns überhaupt von den Beweisen keine zu große Vorstellung machen dürfen. An dem, was sich beweisen läßt, ist nicht viel zu verlieren, wenn wir nur im Besitz derjenigen Wahrheit bleiben, die sich nicht beweisen läßt, die vielmehr nur in Grundsätzen fest steht. Den Beweis werden wir schon wieder hinzu finden, wenn wir nur erst Fond der Wahrheit haben, aus dem sich etwas beweisen läßt. Alle Philosophie ist aber seit langer Zeit stark durch das Vorurtheil beherrscht worden, daß man alles müsse beweisen können, was wahr seyn solle. Man wollte eine ewige Realität der Dinge, die Unsterblichkeit der Seele, die Freyheit des Willens und das Daseyn Gottes beweisen, und das jederzeit aus etwas, was weder ewig, noch frey, noch die Gottheit war, was man aber schon glaubte bewiesen zu haben. Wir werden leicht bemerken, daß diese Auf-

gabe ganz falsch gestellt war, was wir beweisen wollen, dessen Wahrheit muß implicite schon in dem liegen, wovon ich im Beweis ausgehe, ich finde durch den Beweis nichts neues, ich mache mir's nur deutlicher. Wo haben wir aber wohl das Ewige, Freye, und die Gottheit irgend in den endlichen Prämissen, aus denen wir den Beweis führen wollen? Gottheit, Freyheit und Ewigkeit sind höchste Bedingungen in unsrer Erkenntniß, aus denen sich viel beweisen läßt, die selbst aber keinem Beweise unterworfen seyn können.

Wir müssen also das Vorurtheil ganz zurücknehmen, daß sich alles müsse beweisen lassen, was setzen wir aber an seine Stelle, um uns gegen Irrthum, Zweifel und Unglauben zu verwahren?

Jakobi war der erste unter den neuern Philosophen, welcher dieses Vorurtheil der Wolfianer bestimmt angriff, und darüber mit Mendelssohn in Streit gerieth. Mendelssohn meinte, Jakobi schlage ihm damit seine Seelen und seinen Gott, die doch nur vom Beweise zu leben hatten, auf der Stelle tod, und das mochte er nicht wohl leiden. Jakobi appellirte dagegen an den Glauben und die Offenbarung, ohne die uns nicht einmal die einfachste Ueberzeugung um eine Farbe und einen Schall wird; seine Sätze aber blieben zu undeutlich, er behielt nur mit der Negative Recht. Was hilft es uns, gegen Zweifel und Unglauben an den Glauben zu appelliren? Die den Glauben haben, sind wohl geschützt, die Kunst ist nur, die Ungläubigen von uns abzuhalten. Gegen diese ist aber das Lobpreisen des Glaubens nur gewaltthätiges Partheymachen, um nicht allein zu stehen, sondern sich mit seinen Freunden, als den Auserwählten und Eingeweihten, in Ansehen zu erhalten.

Wir fordern also noch eine andere Antwort auf diese Frage, wir erhalten sie von der Logik, und sie wird einer der wichtigsten Sätze für die ganze jetzige Philosophie. Es bedarf nichts weiter als ihn deutlich unter das Volk zu bringen, um dem ganzen Vornehmthun und der Geheimnißkrämerey philosophischer Schulen ein Ende zu machen, und Philosophie in die Erziehung als eben so plane Schulsache einzuführen, wie Arithmetik und Geometrie es jetzt sind. Manchem mag es sonderbar scheinen, wie die Logik solche Dinge thun soll — sie wird's aber doch!

Der Grund des Vorurtheils, welches für jede Wahrheit Beweis fordert, ist eine Mißdeutung des logischen Satzes vom Grunde. Dieser Satz vom Grunde lautet nämlich richtig verstanden: Jedes Urtheil ist eine mittelbare Erkenntniß, es ist bloß die Formel, in der ich mir für die Reflexion meiner unmittelbaren Erkenntniß wieder bewußt werde; jedes Urtheil muß also in einer andern Erkenntniß den Grund haben, warum es wahr oder falsch ist. Dieser Satz ist das Katarktikon aller Wahrheit in mittelbaren Erkenntnissen, von jedem Urtheil, das ich aussage, muß ich einen Grund angeben können, warum ich es behaupte.

Dieses Begründen der Urtheile, welches recht eigentlich für die Anfänge unsrer synthetischen Erkenntniß gefordert wird, hat man nun mit dem Beweis verwechselt, der doch nur ein leeres logisches Ding ist, und analytisch aus Schlüssen zusammengestellt wird. Wir müssen daher in Rücksicht der Begründung der Urtheile folgende wichtige Unterschiede fest setzen. Wir unterscheiden erstlich mittelbare und unmittelbare Urtheile. Nur das mittelbare Urtheil, welches selbst noch von andern Urtheilen abhängt, ist ein erweisliches Urtheil, alle Wahrheit der Urtheile ruht aber zuletzt auf solchen Sätzen, die den Werth von Grundsätzen haben, und

sich nicht auf andere Urtheile gründen. Der Beweis dient also nur, um ein Urtheil von andern Urtheilen abzuleiten, durch ihn kommen wir immer nur auf unerweisliche Grundsätze, die Aufgabe aber war, jedes Urtheil zu begründen, also auch die Grundsätze, dazu dient uns kein Beweis.

Wie begründen wir nun, nach der Forderung des logischen Satzes vom Grunde diese ersten Grundsätze? Darauf ist die erste Antwort leicht gefunden. Das Urtheil wiederhohlt nur vor unserm Bewußtseyn eine andere unmittelbare Erkenntniß, seine Wahrheit beruht also auf seiner Uebereinstimmung mit dieser Erkenntniß. Die unmittelbare Erkenntniß, welche in einem Grundsatz nur wiederhohlt wird, ist also eigentlich der Grund der Wahrheit desselben.

Hier treten nun zwey Fälle ein. Entweder werden wir uns der unmittelbaren Erkenntniß, die wir in einem Grundsatze aussprechen, selbst unmittelbar bewußt, oder diese Erkenntniß ist eben von der Art, daß wir Urtheil und Reflexion bedürfen, um sie nur in uns zu finden. Für den ersten Fall ist die unmittelbare Erkenntniß selbst gegeben, sie ist Anschauung; hier ist folglich die Anschauung der Grund meines Urtheils, und seine Begründung ist Demonstration. Bey allen Erfahrungswissenschaften und in der Mathematik ist dies die Art, wie wir unsre Urtheile begründen, wir behaupten etwas, weil es beobachtet oder erfahren worden ist, oder weil wir seine Wahrheit selbst in der Anschauung nachweisen können. Aber für alle solche Fälle bedürften wir eigentlich gar keiner Reflexion und keines Urtheils, das Urtheil wiederhohlt uns hier nur, was wir ohnehin schon wissen, und wessen wir uns auch schon bewußt sind, daß wir es wissen. Der eigentliche Zweck der Reflexion liegt nur in solchen Erkenntnissen, deren Grundurtheile sich eben nicht demonstriren lassen. Dies sind die philoso-

phischen. Philosophische Urtheile behaupten wir, wenn sie Grundsätze sind, schlechthin und noch dazu apodiktisch, ohne uns irgend auf eine zu Grunde liegende Anschauung berufen zu können; wir sagen Sätze aus, die sich nur denken lassen, und doch von keinem andern Urtheil abhängen.

Worauf soll nun hier unser Urtheil gegründet seyn?

Wenn ich z. B. sage: Jede Substanz beharrt, jede Veränderung hat eine Ursache, alles Zugleichseyn ist durch die Wechselwirkung der Substanzen bestimmt, oder wenn ich über Recht und Unrecht, Tugend und Untugend urtheile, und zu oberst sage: jedes vernünftige Wesen soll seiner persönlichen Würde gemäß als Zweck an sich behandelt werden; oder endlich, wenn ich behaupte: es sey ein Gott und der Wille sey frey, worauf gründe ich dann mein Urtheil? Ich erkenne im ersten Falle Gesetze der Natur, im andern Gesetze der Freyheit, im letzten Gesetze der ewigen Ordnung der Dinge, ohne alle Berufung auf Anschauung. Aber eben diese Gesetze, deren ich mir im Urtheil nur wieder bewußt werde, müssen doch als unmittelbare Erkenntniß in meiner Vernunft liegen, nur daß ich eben das Urtheil brauche, um mir ihrer bewußt zu werden. Wir können also unser Urtheil hier nur dadurch begründen, daß wir aufweisen, welche ursprüngliche Erkenntniß der Vernunft ihm zu Grunde liegt, ohne doch im Stande zu seyn, diese Erkenntniß unmittelbar neben das Urtheil zu stellen, und es so durch sie zu schützen. Diese Art, einen Grundsatz zu begründen, heiße die Deduktion desselben.

Wir können solche Sätze nicht demonstriren, oder in der Anschauung nachweisen, auch nicht beweisen, denn sie sind Grundsätze, sondern nur deduciren. Worin besteht aber diese Deduktion?

Sie soll das Gesetz in unsrer unmittelbaren Erkenntniß aufweisen, welches einem Grundsatz zu Grunde liegt, und durch ihn ausgesprochen wird, da wir uns aber hier dieses Gesetzes eben nur durch den Grundsatz bewußt werden, so kann die Deduktion einzig darin bestehen, daß wir aus einer Theorie der Vernunft ableiten, welche ursprüngliche Erkenntniß wir nothwendig haben müssen, und was für Grundsätze daraus nothwendig in unsrer Vernunft entspringen. Dies bestimmt die Wichtigkeit der Anthropologie für die Philosophie. Die Grundsätze der Philosophie liegen ohne alle Begründung in unsern Ueberzeugungen, kein Satz aber darf ohne Grund angenommen werden, wir müssen sie daher durch eine Deduktion schützen, in der wir zeigen, wie die in ihnen ausgesprochenen Sätze aus dem Wesen der Vernunft entspringen. Dieses ist aber ein bloßes Geschäft der Anthropologie, und somit der innern Erfahrung, die Philosophie beruft sich also zuletzt in Rücksicht der Wahrheit ihrer Sätze immer auf innere Erfahrung, aber nicht um diese zu beweisen, denn dadurch würden sie selbst zu bloßen Erfahrungssätzen, sondern nur um sie als unerweisliche Grundsätze in der Vernunft aufzuweisen. Ich beweise nicht, daß jede Substanz beharrlich sey, sondern ich weise nur auf, daß dieser Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz in jeder endlichen Vernunft liege; ich beweise nicht, daß ein Gott sey, sondern ich weise nur auf, daß jede endliche Vernunft einen Gott glaubt.

Durch diese Deduktion thun wir den Forderungen des Systems genug, keinen Satz ohne Grund anzunehmen, machen uns aber von der lästigen und falschen Zumuthung frey, alles beweisen zu müssen, was wir in Urtheilen behaupten. Wir gewinnen dadurch in der Philosophie einen idealistischen Gesichtspunkt, welcher es uns möglich macht,

über alle Wahrheit ein entscheidendes Urtheil zu fällen, ohne aus den Schranken unsers Wesens in das Objekt über zu springen; wir sagen nicht: die Sonne steht am Himmel, sondern nur: jede endliche Vernunft weiß, daß die Sonne am Himmel steht, wir sagen nicht: der Wille ist frey, sondern nur: jede endliche Vernunft glaubt an die Freyheit ihres Willens; wir sagen nicht: es ist ein Gott, sondern nur: jede endliche Vernunft ahndet in dem Leben und der Schönheit der Gestalten durch die Natur die allwaltende ewige Güte.

Alle unsre Urtheile sind also entweder erweislich, oder demonstrirbar, oder nur deducirbar. Dem Beweise können nur die untergeordneten Urtheile im System unterworfen werden, jedes Grundurtheil soll hingegen entweder durch Demonstration oder durch Deduktion begründet werden. Für jedes aus der ursprünglichen Selbstthätigkeit der Vernunft entspringende Urtheil, also für jedes apodiktische Urtheil ist Deduktion möglich. Mathematik und Philosophie beruhen also auf deducirbaren Grundsätzen, aber nur für Philosophie wird die Deduktion zum Bedürfniß, weil mathematische Grundsätze auch durch Demonstration begründet werden können. Der Vortheil aller logischen Vorstellungsart in der systematischen Form ist nur Anordnung und Deutlichkeit, wodurch wir aber zuletzt in Stand gesetzt werden, Grundsätze von den erweislichen Urtheilen zu unterscheiden, und zu bestimmen, wo sich das Bedürfniß der Deduktion zeigt. Es ist auf die eine oder andere Weise immer äußere und innere Erfahrung, welche unsre Erkenntnisse erweitert, der Begriff und die Reflexion thut nichts neues hinzu, sondern giebt nur die Deutlichkeit, durch die wir unsre innere Erfahrung selbst verstehen lernen, und darin besteht das ganze Interesse der wissenschaftlichen Form.

c) Empirische und transscendentale Wahrheit.

§. 71.

Um der Lehre von der Begründung der Urtheile ihre ganze Vollständigkeit zu geben, müssen wir den Unterschied der Deduktion und des Beweises noch mit einem allgemeinen, dem Unterschied der *objektiven* und *subjektiven Begründung* der Erkenntnisse vergleichen. Die objektive Begründung setzt die Realität des Gegenstandes als Grund der Wahrheit einer Erkenntniß voraus, die subjektive hingegen erklärt nur aus der Geschichte meiner Vernunft, wie sie zu dieser oder jener Erkenntniß gelangt.

Da treffen wir auf die gewöhnliche logische Unterscheidung vom Erklärungsgrund, ratio essendi, und dem bloßen Erkenntnißgrund ratio cognoscendi, womit unsre subjektive und objektive Begründung leicht verwechselt werden kann. Diese gewöhnliche Unterscheidung geht aber nur auf den Gegensatz regressiver und progressiver Beweise. Wenn ich den Grund durch die Folge erkenne, so ist dies nur Erkenntnißgrund meines Urtheils, aber nicht Erklärungsgrund der Sache selbst. Oder z. B. in der Physik sind die ersten Erkenntnißgründe die einzelnen Versuche und Beobachtungen etwa über Elektricität, durch diese suche ich aber erst regressiv die allgemeinen Gesetze zu errathen, nach denen das einzelne erfolgt, und wende endlich in der Theorie der Elektricität diese für die Erkenntniß erst abgleiteten Gesetze als oberste Erklärungsgründe des einzelnen an. Hier stehen also nur für den progressiven Gang der Theorie Erklärungsgründe, für den regressiven der Untersuchung hingegen bloße Erkenntnißgründe an der Spitze. Allein davon sprechen wir hier nicht, der regressive Beweis, welcher das Allgemeine durch das Besondere erkennt, geht uns vielmehr hier gar

nichts an. Nach der architektonischen Idee der vollendeten wissenschaftlichen Form wird nämlich in jedem System nur vom Allgemeinen aufs Besondere geschlossen, jeder Beweis ist progressiv, Erklärungs- und Erkenntnißgründe fallen hier zusammen. Es wird z. B. nur die Theorie in der Physik mit in das vollendete System genommen, die Untersuchung selbst gehört zur Vorbereitung. Unser Unterschied der subjektiven und objektiven Begründung soll aber für das logische Ideal vollendeter Systeme doch noch stehen bleiben.

Er wird durch folgendes deutlich werden. Begründung einer Erkenntniß ist mit dem Aufweisen ihrer Wahrheit und Gültigkeit einerley. Hier ist nun einmal Wahrheit der Erkenntniß mit der Realität ihres Gegenstandes in einem solchen Wechselverhältniß, daß keines ohne das andere seyn kann, die Realität des Gegenstandes aber offenbar der Grund, die Wahrheit der Erkenntniß nur die Folge ist. Daher die gewöhnliche logische Erklärung der Wahrheit: Wahrheit ist die Uebereinstimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenstande. Neben diesem macht sich dann noch ein anderer Begriff der Wahrheit geltend, indem wir sagen: eine Erkenntniß heißt wahr, wenn ich mir bewußt bin, sie in meiner Vernunft zu haben, falsch, wenn ich mir bewußt bin, ihr Gegentheil zu haben.

Ich will die erste Wahrheit, welche nach Uebereinstimmung mit dem Gegenstande fragt, transcendentale Wahrheit, die andere aber, welche nur nach dem Vorhandenseyn im Gemüthe fragt, empirische Wahrheit nennen. Begründung der Erkenntniß nach der ersten Regel nenne ich die objektive, weil hier der Gegenstand als Grund angesehen wird, die nach der zweyten Regel die subjektive,

weil nur nach der innern Geschichte meines Erkennens gefragt wird.

Gemeinhin meinen wir nun, wenn wir nicht durch künstliche Spekulation aufmerksam gemacht werden, alle unsre Absicht bey Begründung der Erkenntnisse gehe auf Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande, und folge der ersten Regel. Das geschieht aber keineswegs. Wir bestimmen sehr oft, ob eine Erkenntnißthätigkeit wahr sey oder nicht, ob ein gefälltes Urtheil wahr oder falsch, eine gehabte Anschauung Traum oder Wirklichkeit sey, und doch fragen wir dabey nie nach der Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande. Vielmehr kann uns diese Uebereinstimmung dabey zu gar nichts helfen, denn wir können nicht aus unsrer Erkenntniß des Gegenstandes gleichsam heraustreten, um ihn selbst mit dieser zu vergleichen, sondern jeder Gegenstand wird uns nur Gegenstand einer Erkenntniß. Selbst in der Aussage, Ich bin, hilft uns die Identität des Aussagenden mit dem Gegenstande der Aussage zu nichts, um dieser Vergleichung näher zu kommen, denn auch ich selbst werde mir zum Gegenstande erst vermittelst dieser Aussage, und kann nicht Aussage und Gegenstand zur Vergleichung gleichsam neben einander stellen. Demungeachtet ist es uns in vielen Fällen ein Leichtes, über Wahrheit oder Falschheit abzuurtheilen, wir können folglich alsdann die Wahrheit nicht in der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstande, wir müssen sie in etwas anderm finden. Was ist nun dieses andere?

Ich sage: es ist die Uebereinstimmung der mittelbaren Erkenntniß mit der unmittelbaren, und in Rücksicht der unmittelbaren ihr Daseyn im Gemüthe.

Wenn wir im gemeinen Leben von Irrthum oder Täuschung sprechen, so bezieht sich dies immer nur auf eine mittelbare Erkenntniß, welche der willkührlich thätige Verstand nicht richtig auf das unmittelbar Gewisse bezogen hat. Wenn wir hier etwas beweisen oder widerlegen wollen, so suchen wir etwas anderes allgemein Bekanntes oder Zugegebenes, und zeigen, daß unsre Behauptung damit zusammenhänge, oder ihm zuwider sey. Auch solche Täuschungen, welche unmittelbar die Anschauung anzugehen scheinen, liegen in diesem Verhältniß der Mittelbarkeit der Erkenntniß. Wir sehen den Mond am Horizont größer, als wenn er hoch am Himmel steht, können aber bald bemerken, daß wir überhaupt keine Größe unmittelbar sehen, sondern sie erst mittelbar in unsre Anschauung hinein tragen, wir bestimmen also diese Größe durch Messen genauer, finden sie in beyden Fällen gleich, und erklären nun die erste Vorstellung für Täuschung. Oder es ängstigt uns ein Traum wie bange Wirklichkeit, erst im Erwachen sehen wir, daß seine schwankenden Bilder nicht den festen Gang der wirklichen Anschauung hielten, und erklären ihn für Täuschung, wie im vorigen Fall, indem wir beydemal irrig eine mittelbare Vorstellung der Einbildungskraft als eine unmittelbare Anschauungserkenntniß beurtheilt hatten.

Gehen wir aber auch über diese gewöhnlichen Fälle des gemeinen Lebens hinaus, fragen wir nicht nur gerade zu nach jener mittelbaren Erkenntniß in ihrem Verhältniß zur unmittelbaren, sondern suchen wir uns der unmittelbaren Erkenntniß selbst zu bemächtigen, so zeigen doch auch hier die einzelnen Fälle, daß die menschliche Vernunft in dem, was sie Wahrheit nennt, nicht die Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, sondern zunächst nur das Daseyn der Erkenntniß im Gemüth sucht. Alle unmittelbare Erkenntniß

ist entweder Sinnesanschauung, oder dasjenige Nothwendige und Allgemeine, was in den deducirbaren Grundsätzen als den Principien der apodiktischen Erkenntniß uns zum Bewußtseyn kommt.

Bey der unmittelbaren anschaulichen Erkenntniß eines gegebenen Gegenstandes beruht die Evidenz und Wahrheit derselben durchaus nur darauf, daß sie dem Gemüthe unmittelbar gegeben ist, d. h., auf ihrem Daseyn im Gemüthe. Ihre Wahrheit schreibt sich durchaus von keinem Kausalverhältniß zum Gegenstande, nicht davon her, daß der Gegenstand sie hervorgebracht habe, sondern nur davon, daß er in ihr als gegeben vorgestellt wird. Wenn wir gleich, um Einheit in das Ganze unsrer Erfahrungen zu bringen, den Gegenstand nachher selbst in die Reihe der Ursachen setzen, welche die Empfindung, in der wir ihn zuerst anschauten, hervorbringen, so beruhte doch die Evidenz dieser Anschauung selbst, und unser unmittelbares Fürwahrhalten aus derselben gar nicht auf diesem weitläuftigen Zusammenhang, sondern die Anschauung ist ein unmittelbarer im Gemüthe passiv bestimmter Zustand, sie führt ihre Wahrheit unmittelbar bey sich, und bedarf schlechterdings keiner Ableitung durch Schlüsse. (§. 15.)

Aber die Sinnesanschauung für sich enthält nur ein momentanes zufälliges Erkennen; erst in der Reflexion über das Anschauen werden wir uns des Nothwendigen und Allgemeingültigen in unsrer Erkenntniß bewußt. Das Unmittelbare in diesem ist dasjenige, dessen wir uns nur in deducirbaren Grundsätzen der apodiktischen Erkenntniß bewußt werden. Dieses unmittelbare a priori, dieses unmittelbare Nothwendige und Allgemeingültige, Ewige und Absolute, oder wie man es sonst nennen will, ist seit jeher der Stein des Anstoßes aller Philosophie, und doch zugleich der eigent-

liche Gegenstand ihrer Untersuchungen gewesen, an dessen Möglichkeit man noch nie völlig durchdringen konnte. So viel ist aber gleich klar, daß wir nirgends weniger als hier die Wahrheit unsrer Erkenntniß im gemeinen Leben auf eine Uebereinstimmung derselben mit dem Gegenstande gründen konnten, indem wir hier den Gegenstand eben nur durch den Begriff oder die Idee erreichen; wir dürfen also auch hier zunächst unter der Wahrheit unsrer Aussage nie etwas anders verstehen, als das Vorhandenseyn ihrer Erkenntniß im Gemüthe. Freyheit, Gottheit, Welt, und alle Gegenstände dieser Ueberzeugung sind gerade das für uns objektiv unmittelbar Unerreichliche, hier also müssen wir gewiß zunächst nur bey den Gesetzen unsers Erkennens stehen bleiben.

Das bestimmte Verhältniß dieser beyden Gesetze der Wahrheit ist also folgendes. Die Regel der transcendentalen Wahrheit oder der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstande bestimmt die Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntniß, so wie sie wirklich in unserm Geiste vorhanden ist. Fragen wir hingegen erst: welche Erkenntnisse sind wirklich in unsrer Vernunft vorhanden? so gehört diese Aufgabe dem mittelbaren Wiederbeobachtungsvermögen, und die Wahrheit besteht dann nur in der Uebereinstimmung meiner Selbstbeobachtung mit den wirklich in meiner Vernunft gegebenen Erkenntnissen. Diese zweyte Regel der Wahrheit ist also unsre empirische Wahrheit. Hier fragen wir nur, ob wir unsre Erkenntnisse vor dem Bewußtseyn durch den innern Sinn oder die Reflexion richtig aufgefaßt haben. Wir fragen, um Traum und Wirklichkeit zu unterscheiden, ob eine vor dem innern Sinn gegebene anschauliche Vorstellung wirklich Sinnesanschauung oder nur Wiederhohlung der Einbildungskraft ist, bey Urtheilen aber unterscheiden wir Wahrheit und Irrthum, je nachdem die wie-

derhohlte Reflexion mit dem wirklich Gegebenen übereinstimmt oder nicht.

Aus dem eben Gesagten ergiebt sich also, daß wir in der That, wenn wir gemeinhin nach Wahrheit fragen, nur den Begriff der empirischen Wahrheit für die Wiederbeobachtung und eine Regel der subjektiven Begründung der Erkenntnisse voraussetzen, ohne uns auf die objektive Begründung der transscendentalen Wahrheit näher einzulassen. Diesem Resultat sind aber die gewöhnlichen Ansprüche des Bewußtseyns gerade zuwider. Wir fordern im Großen immer objektive Begründung. Wenn ich jemand nur zeige: wir Menschen müssen uns das einmal immer so und so vorstellen, wir können es anders nicht denken, so bleibt ihm immer noch die Hauptsache zurück: ist es denn aber auch wirklich so, wie wir es denken und vorstellen? Die Aufgabe stellen wir also immer für objektive Begründung, allein jeden einzelnen Versuch zur Lösung machen wir dann doch nur mit subjektiven Begründungsmitteln, nehmen dann aber gewöhnlich das eine für das andere, und dies ist der Grundfehler aller irrigen Spekulationen. Das Irreleitende dabey ist folgendes.

Transscendentale Wahrheit hat unsre Erkenntniß, oder sie hat sie nicht, ohne daß wir selbst etwas dafür oder dawider t h u n können, davon werden wir später sprechen, die Wahrheit hingegen, welche wir uns selbst verschaffen können, ist nur die empirische Wahrheit der Reflexion, von ihr wird also auch eigentlich allein bey der wissenschaftlichen Begründung unsrer Erkenntniß die Rede seyn.

Die Mittel zur Begründung unsrer Urtheile im System waren Beweis, Demonstration und Deduktion. Hier ist nun der Grund der gewöhnlichen Fehler erstens, daß der Beweis wirklich in seinen Schranken zu einer objektiven Be-

gründung dienen könnte. Der Beweis leitet ein Urtheil von andern ab, die Folge erhält hier dieselbe Gültigkeit, welche die Prämissen haben, sind also die Prämissen objektiv gegründet, so gilt dies auch von ihnen. Aber woher die Gültigkeit der Prämissen? Hier macht sich zweytens das eigentliche Grundvorurtheil des Empirismus geltend mit der Antwort: aus der Anschauung, indem man nämlich Demonstration für eine objektive Begründung nimmt, was sie doch nicht ist.

Das dunkel vorausgesetzte Vorurtheil der Anschauung, eine Erkenntniß sey objektiv fest gegründet, wenn man sie nur demonstrirt, d. h. auf Anschauung zurückgeführt habe, ist das irreleitende Princip aller Spekulation. Dadurch wird eigentlich das falsche Zutrauen zum Beweise aufrecht erhalten, und dadurch die falsche Hoffnung erhalten, durch intellektuelle Anschauung etwas für die Begründung unsrer Erkenntniß zu gewinnen. Wem es hingegen deutlich geworden ist, daß alle Evidenz der Anschauung und alle Demonstration aus ihr eben auch nur so subjektiv begründet, wie die Deduktion, der muß das ganze Geschäft der Spekulation anders ansehen lernen. Dasjenige, was man gewöhnlich als die erste Grundlage aller Ueberzeugung ansieht, geht ihm ganz verloren, er muß einsehen, daß man die Sache auf eine durchaus andere Weise anfangen müsse, um zum Ziele zu kommen.

Die Hauptsache ist also hier, einzusehen: durch alle Anschauung des Gegenstandes als gegenwärtig, und durch alle Demonstration aus der Anschauung wird niemals etwas in Rücksicht der Uebereinstimmug der Vorstellung mit dem Gegenstande gewonnen, sondern es ist nur von subjektiven Verhältnissen meines Erkennens und von subjektiver Begründung in der Geschichte meiner Vernunft die Rede. Auf

c) Empirische und transcendentale Wahrheit.

§. 71.

Um der Lehre von der Begründung der Urtheile ihre ganze Vollständigkeit zu geben, müssen wir den Unterschied der Deduktion und des Beweises noch mit einem allgemeinen, dem Unterschied der *objektiven* und *subjektiven Begründung* der Erkenntnisse vergleichen. Die objektive Begründung setzt die Realität des Gegenstandes als Grund der Wahrheit einer Erkenntniß voraus, die subjektive hingegen erklärt nur aus der Geschichte meiner Vernunft, wie sie zu dieser oder jener Erkenntniß gelangt.

Da treffen wir auf die gewöhnliche logische Unterscheidung vom Erklärungsgrund, ratio essendi, und dem bloßen Erkenntnißgrund ratio cognoscendi, womit unsre subjektive und objektive Begründung leicht verwechselt werden kann. Diese gewöhnliche Unterscheidung geht aber nur auf den Gegensatz regressiver und progressiver Beweise. Wenn ich den Grund durch die Folge erkenne, so ist dies nur Erkenntnißgrund meines Urtheils, aber nicht Erklärungsgrund der Sache selbst. Oder z. B. in der Physik sind die ersten Erkenntnißgründe die einzelnen Versuche und Beobachtungen etwa über Elektricität, durch diese suche ich aber erst regressiv die allgemeinen Gesetze zu errathen, nach denen das einzelne erfolgt, und wende endlich in der Theorie der Elektricität diese für die Erkenntniß erst abgleiteten Gesetze als oberste Erklärungsgründe des einzelnen an. Hier stehen also nur für den progressiven Gang der Theorie Erklärungsgründe, für den regressiven der Untersuchung hingegen bloße Erkenntnißgründe an der Spitze. Allein davon sprechen wir hier nicht, der regressive Beweis, welcher das Allgemeine durch das Besondere erkennt, geht uns vielmehr hier gar

serer Erkenntniß ist also jede oberste Begründung nur eine subjektive, die sich bloß auf die innern Gesetze der Thätigkeit unsrer Vernunft im Erkennen bezieht. Es ist immer nur von dem die Rede, wie die menschliche Veruunft weiß und erkennt, und nicht unmittelbar von dem, wie die Dinge an sich sind. Dies ist das Charakteristische einer richtigen idealistischen Wendung der Spekulation, es ist dies eigentlich der Geist der Spekulation, welchen Kant als Kriticismus gegen den auf das Objektive gehenden Dogmatismus geltend machen wollte. So bestimmt aber Kant auch diesen subjektiven Standpunkt seiner Kritik in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft beschreibt, so hat er das Verhältniß desselben doch nicht ganz durchgesehen, sonst hätte er niemals transcendentale Beweise versuchen können, und am wenigsten (Kritik d. r. Vern. S. 124.) sagen dürfen: „Es sind nur zwey Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, u. s. w." Hier sieht man deutlich, daß er die Objektivität der Sinnesanschauung durch ein Kausalverhältniß des Afficirenden erklären will, und überhaupt auf dasjenige ausgeht, was wir objektive Begründung unsrer Erkenntnisse nennen. Wir müssen sein kritisches Verfahren noch von diesem Mangel befreyen, nnd eben dadurch erhalten wir nur die rein anthropologische Aufgabe einer Geschichte unsers Erkennens und einer Theorie unsrer Vernunft als letztes Bedürfniß aller Spekulation.

weil nur nach der innern Geschichte meines Erkennens gefragt wird.

Gemeinhin meinen wir nun, wenn wir nicht durch künstliche Spekulation aufmerksam gemacht werden, alle unsre Absicht bey Begründung der Erkenntnisse gehe auf Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande, und folge der ersten Regel. Das geschieht aber keineswegs. Wir bestimmen sehr oft, ob eine Erkenntnißthätigkeit wahr sey oder nicht, ob ein gefälltes Urtheil wahr oder falsch, eine gehabte Anschauung Traum oder Wirklichkeit sey, und doch fragen wir dabey nie nach der Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande. Vielmehr kann uns diese Uebereinstimmung dabey zu gar nichts helfen, denn wir können nicht aus unsrer Erkenntniß des Gegenstandes gleichsam heraustreten, um ihn selbst mit dieser zu vergleichen, sondern jeder Gegenstand wird uns nur Gegenstand einer Erkenntniß. Selbst in der Aussage, Ich bin, hilft uns die Identität des Aussagenden mit dem Gegenstande der Aussage zu nichts, um dieser Vergleichung näher zu kommen, denn auch ich selbst werde mir zum Gegenstande erst vermittelst dieser Aussage, und kann nicht Aussage und Gegenstand zur Vergleichung gleichsam neben einander stellen. Demungeachtet ist es uns in vielen Fällen ein Leichtes, über Wahrheit oder Falschheit abzuurtheilen, wir können folglich alsdann die Wahrheit nicht in der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstande, wir müssen sie in etwas anderm finden. Was ist nun dieses andere?

Ich sage: es ist die Uebereinstimmung der mittelbaren Erkenntniß mit der unmittelbaren, und in Rücksicht der unmittelbaren ihr Daseyn im Gemüthe.

Wenn wir im gemeinen Leben von Irrthum oder Täuschung sprechen, so bezieht sich dies immer nur auf eine mittelbare Erkenntniß, welche der willkührlich thätige Verstand nicht richtig auf das unmittelbar Gewisse bezogen hat. Wenn wir hier etwas beweisen oder widerlegen wollen, so suchen wir etwas anderes allgemein Bekanntes oder Zugegebenes, und zeigen, daß unsre Behauptung damit zusammenhänge, oder ihm zuwider sey. Auch solche Täuschungen, welche unmittelbar die Anschauung anzugehen scheinen, liegen in diesem Verhältniß der Mittelbarkeit der Erkenntniß. Wir sehen den Mond am Horizont größer, als wenn er hoch am Himmel steht, können aber bald bemerken, daß wir überhaupt keine Größe unmittelbar sehen, sondern sie erst mittelbar in unsre Anschauung hinein tragen, wir bestimmen also diese Größe durch Messen genauer, finden sie in beyden Fällen gleich, und erklären nun die erste Vorstellung für Täuschung. Oder es ängstigt uns ein Traum wie bange Wirklichkeit, erst im Erwachen sehen wir, daß seine schwankenden Bilder nicht den festen Gang der wirklichen Anschauung hielten, und erklären ihn für Täuschung, wie im vorigen Fall, indem wir beydemal irrig eine mittelbare Vorstellung der Einbildungskraft als eine unmittelbare Anschauungserkenntniß beurtheilt hatten.

Gehen wir aber auch über diese gewöhnlichen Fälle des gemeinen Lebens hinaus, fragen wir nicht nur gerade zu nach jener mittelbaren Erkenntniß in ihrem Verhältniß zur unmittelbaren, sondern suchen wir uns der unmittelbaren Erkenntniß selbst zu bemächtigen, so zeigen doch auch hier die einzelnen Fälle, daß die menschliche Vernunft in dem, was sie Wahrheit nennt, nicht die Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, sondern zunächst nur das Daseyn der Erkenntniß im Gemüth sucht. Alle unmittelbare Erkenntniß

schen Einheit begriffen werden, sondern beyde kommen nur durch Mathematik in Verbindung durch ein hypothetisches System von Grund und Folge. Der Grund aller Erklärbarkeit ist die mathematische Zusammensetzung, welche mit jedem Princip schon gegeben ist, wir können aber auch nur da von Erklärungen sprechen, wo sich bloße Unterschiede der mathematischen Zusammensetzung aus dem Gleichartigen, bloße Größenunterschiede zeigen. Z. B. für das erstere das geometrische Axiom: zwischen zwey Punkten ist jederzeit eine gerade Linie, und nur eine gerade Linie möglich, würde zu nichts weiter führen, wenn uns nicht neben ihm zugleich die Möglichkeit von Punkten ins Unendliche durch den Raum vor Augen läge. Dadurch aber wird uns sogleich Wiederhohlung seiner Anwendung ins Unendliche, und Ableitung der Gesetze geradlinichter Dreyecke, Vierecke bis zu den zusammengesetztesten geradlinichtigen Konfigurationen aus diesem einfachen Grunde und wenigen anderen möglich. Oder es wird nach den dynamischen Verhältnissen bey der Bewegung gefragt, so mögen die Erscheinungen von Zug und Stoß so zusammengesetzt seyn als sie wollen, wir weisen als erstes Grundverhältniß das Verhältniß zweyer Punkte und der geraden Linie zwischen ihnen auf, und wissen nun gewiß, daß sich jedes andere Verhältniß als ein zusammengesetztes aus diesem müsse erklären lassen. Wir nehmen also Annäherung und Entfernung jener zwey Punkte als einfache Grundverhältnisse, geben dem gemäß jeder Masse eine ursprüngliche Kraft der Anziehung und Abstoßung, und wissen nun, daß daraus alle Kausalität der Bewegungen erklärlich seyn muß.

Zweytens, die beschränkende Regel aller Erklärung in unsrer Erkenntniß ist also: nur Verschiedenheiten durch die Zusammensetzung des Gleichartigen, nur quantitative Verschiedenheiten der Mathematik lassen sich einer Erklärung unterwerfen. Jede Größenzusammensetzung können wir aus ihren einfachsten Elementen ableiten, aber verschiedene Qualitäten aus historischer oder philosophischer Erkenntniß lassen sich nicht auf einander zurückführen. Daher der Kantische Satz: Es giebt nur so viel theoretische Naturwissenschaft, als es Anwendung der Mathematik auf Natur giebt. Alle physikalischen Erklärungen beschränken sich auf mathematische Kombinationen, aber keine Qualität unterwirft sich ihnen. Die physische Theorie des Lichtes und Schalles giebt mit größter Bestimmtheit alle mathematischen Verhältnisse der Phänomene wieder, sie dringt aber zur Farbe oder zum Klange selbst niemals vor. Am allerwenigsten Bedeutung hat es, die äußere Theorie der Bewegung, und die innere des Denkens und Wollens in ein System von Erklärungen zusammenziehen zu wollen, äußere und innere Physik sind hier durch Verschiedenheit ihrer Qualitäten durchaus getrennt. Daß es aber doch eine innere Naturlehre als Theorie giebt, entspringt wieder nur aus der Mathematik in ihr. Kant bemerkt sehr richtig: Die reine Anwendung der Mathematik auf innere Natur verhält sich zu der bey der äußeren, wie die Lehre von der geraden Linie zur ganzen Geometrie, aber doch ist es eben dieses wenige von Mathematik, was innerlich noch Theorie möglich macht. Jede innere Thätigkeit hat einen bestimmten Grad, nach dem sie stärker oder schwächer seyn kann, dies giebt den Unterschied des Dunkeln, Klaren und Deutlichen in unserm Innern, und durch den allein werden alle Erklärungen in einer Theorie der Vernunft gemacht. Daher die stufenweise Wiederbeobachtung durch innern Sinn und Reflexion, und durch diese

alle erklärlichen Abstufungen im Vorstellen, Erkennen, Begehren und Wollen.

Diese Abhängigkeit aller Erklärung von Mathematik, und die Unerklärlichkeit aller Qualitäten wäre schon lang bestimmter bemerkt, und ohne Widerspruch in Anwendung gebracht worden, wenn es uns möglich wäre, reine Thatsache für sich auch nur aufzufassen, ohne uns gleich mit Philosophischem und Mathematischem der Erkenntniß zu bemengen. Es liegt z. B. astronomische reine Thatsache darin, daß unsre Erde gerade in das Planetensystem dieser Sonne gehört, wo ihr zu bestimmter Zeit gerade in dieser Entfernung und Lage, gerade diese Planeten neben geordnet sind, aber wir können hier die Thatsache nie für sich festhalten, denn jedes Einzelne steht gleich unter der mathematischen Bedingung der Zeit, so daß mit jeder Bestimmung desselben zugleich eine ganze Geschichte durch alle Zeit gefordert wird, jedes Einzelne steht gleich unter der mathematischen Bedingung des Raumes, so daß mit jeder Bestimmung desselben zugleich eine Wechselwirkung durch allen Raum gefordert wird. Hier verschwindet uns scheinbar das rein faktische Element der Erkenntniß, indem wir jede Thatsache aus einer frühern erklären, und nun übersehen, daß wir das eigentlich Historische doch immer eben so unverändert und unerklärt in die Vergangenheit zurückbewegen, wie wir es zuerst in der Gegenwart auffaßten, so daß man endlich die Idee faßte, aus dem Chaos als dem historischen Zero durch bloße Mathematik und Philosophie die Geschichte der Welt erwachsen zu lassen.

In unsrer Erkenntniß ist kein Ganzes rein historisch durch die bloße Zusammensetzung der Theile, kein Theil rein philosophisch nur durch die Idee des Ganzen nach der Regel: Totum parte prius esse necesse est, möglich, sondern jedes Ganze besteht nur unter der mathematischen

Form durch die Wechselwirkung der Theile, das heißt, durch gegenseitige Abhängigkeit des einen vom andern.

§. 73.

Gegen diese Beschränkungen aller Theorie und alles Erklärens steht nun eben so das allgemeine rationalistische Vorurtheil der Einheit, wie gegen die Beschränkung der Begründung unsrer Erkenntnisse das empirische Vorurtheil der Anschauung. Mehr oder weniger deutlich finden wir in Rücksicht der ganzen Aufgabe der Spekulation überall das Vorurtheil, welches sich ausspricht bey einigen: Entweder muß sich alles erklären lassen, oder es ist nichts erklärt; wo man es denn für Schwäche der menschlichen Vernunft hält, wenn wir irgend wo bey unerklärlichen Anfängen, z. B. bey Grundkräften der Materie stehen bleiben. Bey andern hingegen lautet es: die höchste Aufgabe der Wissenschaft ist: alles aus Einem höchsten Erklärungsgrund abzuleiten, oder wenn jemand gegen das Wort, Erklärungsgrund, etwas einzuwenden hätte, wenigstens: alles aus Einem höchsten Princip abzuleiten.

Die erste von diesen Formeln traut der Vernunft zu wenig, die andere zu viel zu. Der Wahlspruch des Naturalismus: es muß sich alles erklären lassen, ist nur als nichts besagender analytischer Satz richtig, nämlich: alles Erklärliche muß sich erklären lassen. Es liegt ihm der Absicht nach aber doch die durchaus richtige Behauptung zu Grunde: wir können alle theoretischen Aufgaben an unsre Vernunft befriedigend beantworten, und die entgegengesetzte Behauptung, wer nicht alles erklärt, hat nichts erklärt, ist im Allgemeinen unbillig. Das Unerklärliche ist von dreyerley Art. Erstlich Unerklärliches, das keiner Erklärung bedarf, weil es selbst der Anfang der Erklärung ist. Dies wird

meist falsch beurtheilt. Nur die Folge kann aus ihrem Grunde erklärt werden, was aber nur Grund und nicht Folge ist, für das kann gar nicht vom Erklären die Rede seyn. Für die Principien in der Wissenschaft darf also von keiner Erklärung die Rede seyn, weil sie sich selbst genug sind; es ist nicht Mangel in der Physik, daß wir die Grundkräfte der Materie nicht erklären können, sondern es ist ein Zeichen der Vollständigkeit in der Wissenschaft, daß wir bis an selbstständige oberste Erklärungsgründe durchgedrungen sind.

Zweytens, Unerklärliches, dessen Erklärung uns wohl möglich wäre, nur nicht für den jetzigen Zustand der Wissenschaft, z. B. Erklärung der obersten physiologischen Gesetze des Organismus aus den allgemeinsten Gesetzen der Natur. Hier trifft der Vorwurf nicht die theoretische Vernunft überhaupt, sondern nur die mangelhafte Erfahrung des Einzelnen.

Drittens, Unerklärliches, bey welchem allerdings an Erklärung gedacht werden könnte, wo aber die Erklärung für unsre Vernunft durchaus unmöglich ist. Z. B. Erklärung des Verhältnisses der Gottheit zur Welt, oder der intelligibeln Weltordnung zur Sinnenwelt. Aber auch hier kann dem theoretischen Interesse der Vernunft darin genug geschehen, daß man wenigstens zu fragen aufhört, indem man einsieht: wie und warum uns hier alle positiven Antworten unmöglich werden.

Ferner die zweyte Formel: alles aus einem höchsten Princip abzuleiten, ist die Grundforderung aller rationalistischen Philosophie, welche bey dem Unvorbereiteten dadurch leicht Beyfall findet, daß die Vernunft wirklich zu jeder Erkenntniß Einheit hinzufordert. In der That aber ist sie die fehlerhafte theoretische Aufgabe aus der Verwechse-

lung des kategorischen Systems philosophischer Wissenschaften mit dem System überhaupt, in welcher man dem philosophischen Gesetz gegen die Natur unsers Geistes zumuthet, sich den Fall seiner Anwendung selbst zu geben. Folgende Exposition wird die Beurtheilung dieser Streitsache leichter machen.

Wir haben schon früher (§. 63.) gezeigt, daß objektive Gültigkeit oder Nothwendigkeit der Erkenntniß für uns von subjektiver Allgemeingültigkeit, oder Apodikticität noch unterschieden werden müsse. Jede Wahrheit fordert Nothwendigkeit der objektiven Gültigkeit, aber in rein historischen Erkenntnissen wird diese nicht als subjektive Allgemeingültigkeit gegeben, sondern es bleibt für jede Vernunft zufällig, ob sie die einzelne historische Erkenntniß habe oder nicht, wenn sie aber da ist, so erhält sie ihre Nothwendigkeit durch die ursprüngliche Unterordnung unter die apodiktischen Formen.

Der historischen Erkenntniß wird also vor der Reflexion allerdings ihre Nothwendigkeit durch ein Verhältniß zum philosophisch oder mathematisch Apodiktischen bestimmt, aber darum wird sie doch nicht selbst apodiktisch, sondern die historischen Erkenntnisse werden nur unter der apodiktischen Form als Theile in einem Ganzen einander neben geordnet. Das apodiktische in unsrer Erkenntniß ist für sich nur leere allgemeine Form, und das Mannichfaltige des Inhaltes wird erst durch die einzelne historische Erkenntniß hinzu gegeben. Aecht historische Erkenntniß ruht eben so wohl auf den eignen unabhängigen Anfängen ihres konjunktiven Systems als apodiktische Erkenntniß auf den ihrigen. Das Besondere steht zwar immer unter der Bedingung des Allgemeinen, kann aber nie vollständig aus dem Allgemeinen erkannt werden.

Hier wird oft die Nothwendigkeit der historischen Erkenntniß mit Apodikticität verwechselt, einmal weil sie eine Folge der letztern ist, und dann auch dadurch, daß man Wahrscheinlichkeit und historische Gewißheit in der Wissenschaft verwechselt. Wahrscheinlichkeit aber gehört in keins unserer drey Systeme, sie hat mit der Idee einer vollständigen systematischen Form nichts zu thun, denn sie gehört nur dem Versuch, sich von dem einzelnen historisch Gegebenen nach bloßen Erkenntnißgründen (rationibus cognoscendi) zu den obersten Erklärungsgründen einer apodiktischen Erkenntniß durch zu finden, das System setzt die Vollendung dieser Arbeit schon voraus, und ordnet nur den letztern unter.

Die untergeordnete Gewißheit des Wahrscheinlichen gehört also nicht eigentlich der historischen Erkenntniß, sondern gerade einer unvollständigen apodiktischen. Wissenschaften, welche ihr Wissen von der Erfahrung entlehnen, und doch auf allgemeine Gesetze Ansprüche machen, wie Chemie, Experimentalphysik oder empirische Psychologie sind allerdings nicht Wissenschaften in voller Bedeutung des Wortes, weil sie sich mit Wahrscheinlichkeiten aus unvollständigen Induktionen, mit untergeordneten Graden der Gewißheit begnügen müssen. Aber ächt historische Wissenschaften, welche nur Thatsachen aufstellen, wie Geschichte und Naturbeschreibung, haben eben so volle Gewißheit in ihrem Gebiete als Philosophie und Mathematik. Das Wissen in ihnen ist, wenn es erlangt wird, von jenen nicht nach Graden der Wahrscheinlichkeit, sondern nach einem subjektiven Verhältnisse zum Verstande verschieden.

Historische Gewißheit der einzelnen Thatsachen hat also dieselbe Selbstständigkeit wie irgend eine andere apodiktische,

und die Aufgabe, sie noch durch Philosophie zu begründen, widerspricht ganz der Organisation unsers Geistes.

(Der Fehler dieser falschen Anmaßung zeigt sich in Sätzen wie der: der Theil kann nur durch das Ganze seyn; dem individuellen kommt für sich kein Seyn und Wesen zu, welche im klaren Widerspruch mit dem Grundgesetz unsrer historischen Erkenntniß sind, indem für uns gerade jedes Ganze nur durch seine Theile besteht. Sätze der Art werden aber doch z. B. neuerdings bey Fichte und Schelling ganz unbefangen gebraucht, weil ihre philosophische Sprache beständig Vergleichungsformeln allgemeiner Begriffe mit Urtheilen verwechselt, somit die Form des Subjektes im Urtheil (§. 45.) verliert, und mit dieser eben die wahre Bestimmung des Individuellen durch das Allgemeine.)

Ferner die der Deduktion bedürftigen Principien der Philosophie bestimmen vorzüglich die Einheit, Verbindung und Nothwendigkeit in unsern Vorstellungen, wie wir bald näher sehen werden. Die Forderung dieser Deduktion ist daher mit einer Ableitung alles unsers Wissens aus einem obersten logischen Anfang verwechselt worden. Seitdem Reinhold etwas Eignes in der Philosophie zu haben anfieng, sprach sich das alte Vorurtheil der Einheit bestimmter so aus: es sey die Hauptaufgabe aller Philosophie, alles unser Wissen auf ein oberstes Princip zurückzuführen, und den ganzen Inhalt unsers Wissens aus diesem obersten einen Punkte wieder zu entwickeln. Wie im chinesischen Feuerwerk aus einem einfarbig leuchtenden Sterne sich vielfarbig Fruchtkörbe und Blumensträuße entwickeln, und grüne Ranken von Korb zu Korb laufen, so sollte auch hier aus der Einheit eines unmittelbar Gewissen die ganze Fülle des Lebens in unsrer Erfahrung sich entfalten. Wir sehen aber leicht, daß dies Ganze eine widersinnige Forderung war. Je höher ein

Princip steht, desto allgemeiner ist es, je allgemeiner es aber ist, desto leerer und inhaltsloser. Das höchste Princip wird fast gar keinen Inhalt mehr haben, aus ihm läßt sich nichts entwickeln, es ist gerade das Einfache aller Entwickelung unfähige; man kann ihm nur das anders wo her gegebene Material unterordnen. Jedes Princip ist Edukt einer Abstraktion, und je höher wir mit unsrer Abstraktion steigen, desto mehr verlieren wir an Inhalt, desto leerere Formen behalten wir übrig. Wer also alle Weisheit aus einem obersten Princip entfalten will, der hegt die Schaale eines ausgeblasenen Eyes im Brütofen seiner Spekulation, und wenn sich ja ein Leben darin zu regen schiene, so könnte es nichts seyn, als das in Flammen gerathene Stroh seiner Phantasie, mit dem er die liebe Schaale sorgsam wärmen wollte.

Nur aus Verwechslung und Unkunde der logischen Formen konnte sich die Idee bilden, aus einem obersten Princip eine Wissenschaft zu entwickeln, wir erhalten den Inhalt und das Mannichfaltige nicht in der Einheit und Allgemeinheit des Princips, sondern neben dieser durch die Erfahrung, wir können den Inhalt nicht aus dem Princip ableiten, sondern sie nur unter ihm zusammenstellen und ordnen. Wir können mit allem Systematisiren nicht höher kommen, als zur Nebenordnung aller philosophischen und mathematischen Principien, und aller unendlichen einzelnen historischen Daten.

Was bestimmt nun die Einheit einer Wissenschaft? Allerdings ihr Princip! Aber Princip ist ein so vieldeutiges Wort, daß wir zur Entscheidung alles Streites über unsre Frage am besten thun werden, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes mit ihren Ansprüchen neben einander aufzuzählen.

1) Princip heißt mehr als Grundsatz, schon jedes Allgemeinste in einer Wissenschaft, der bloße Begriff des Gegenstandes einer Wissenschaft. Der Begriff des Wappens ist das Prinzip der Heraldik, der Begriff der Natur das Princip der Physik. Der Werth und Inhalt einer Wissenschaft liegt nur in ihren unmittelbar gewissen Sätzen, oder in der Anschauung, die ihr zu Grunde liegt, je weniger Grundsätze sie hat, desto ärmer wird sie seyn, mit einem Grundsatze allein kann sie gar nichts anfangen, denn aus diesem ist gar kein Beweis möglich, weil wir zu jedem Schlusse wenigstens zwey Prämissen brauchen. Ein oberster Grundsatz kann also nie hinlangen, um aus ihm eine Wissenschaft zu entwickeln.

2) Nach der strengsten logischen Bedeutung sind die Principien einer Wissenschaft die Anfänge des Systems, die obersten Erklärungsgründe ihrer Theorie, die allgemeinsten Grundsätze und Begriffe, von denen sie ausgeht, z. B. für die Physik die obersten philosophischen und mathematischen Grundsätze und Grundbegriffe der Naturphilosophie.

3) Bey den meisten Wissenschaften können wir aber nicht füglich mit diesem Allgemeinsten anfangen, indem es gerade das Schwerste und Unbekannteste ist. In solchen Wissenschaften können denn auch die Anfänge der Evidenz Principien genannt werden; so sind Versuche und Beobachtungen die Principien der Physik.

4) Das methodische Princip einer Wissenschaft ist die Regel für den Verstand, nach der er zur Wissenschaft gelangt, z. B. für Physik die Regel der Naturbeobachtung.

5) In allen diesen logischen Bedeutungen ist nun das Princip immer nur dasjenige, womit die Wissenschaft anfängt, nicht das, woraus sie entspringt, es ist der An-

fang, aber nicht der Quell der Wahrheit, und für sich ein sehr leeres logisches Ding. Jede falsche Anforderung macht sich hier durch Verwechselung aller dieser Bedeutungen mit zwey andern, welche freylich die bedeutendere Aufgabe stellen, aber nicht die Regel geben, sie zu lösen.

Das konstitutive Princip einer Wissenschaft ist die unmittelbare Erkenntniß, deren wir uns durch die Wissenschaft wieder bewußt werden wollen. Dieses ist z. B. für Philosophie die erste unmittelbare Erkenntniß in der Vernunft, deren wir uns eben nur mittelbar in ihrem System wieder bewußt werden. Dieses Princip ist bey der reinen Mathematik am leichtesten zu zeigen. Das logische Princip der Geometrie liegt in ihren Axiomen, Postulaten und Definitionen, das konstitutive aber in der Anschauung des unendlichen Raumes, deren Gesetze wir uns hier nur wieder aussprechen wollen. Nach dieser Bedeutung sollen wir nun allerdings die Wissenschaft aus ihrem Princip entwickeln, aber dieses Princip ist nicht der eine Keim, aus dem sich das System als vollendete Pflanze mit Zweigen, Blättern und Blumen entfaltet, sondern nur die Originalzeichnung, von der wir eine Kopie nehmen sollen, wenn wir etwa anders wo schon Zeichnen gelernt haben.

6) Suchen wir endlich das Princip, welches der Erzeuger des Wissens selbst seyn soll, so werden wir auch dies leicht nennen können. Es ist die Vernunft als Erkenntnißvermögen, denn die Erkenntniß ist nur ihre Thätigkeit. Die Wissenschaft auf ihr letztes und oberstes Princip zurückführen heißt also im Grunde nichts weiter, als sie aus dem Wesen der Vernunft ableiten und anthropologisch erklären, wie sie gerade die ist, die sie ist.

Das ist es denn auch, was man seit jeher mit aller Spekulation wollte, man hat aber, indem man das Auge

immer nur auf das Objekt richtete, durch eine allgemeine Amphibolie der Begriffe diesen subjektiven Quell aller Erkenntniß mit dem Quell aller Realität verwechselt, und ist so auf die Forderung eines Princips als eines obersten Erklärungsgrundes gekommen, in dem alles Seyn der Dinge liegen soll, welches selbst das Eine und ewig ruhende wäre, alle Bewegung und alles Werden aber in sich faßte und beschlösse. Eine solche Idee entsteht nur nach der Analogie eines optischen Betruges, indem die subjektive Vereinigung aller meiner Erkenntniß in der Einheit meiner Vernunft mit der objektiven Vereinigung aller Realität in einem Weltganzen, d. h., analytische und synthetische Einheit in unsrer Erkenntniß auf eine unstatthafte Weise verwechselt werden.

Fünfter Abschnitt.

Die Ausbildung der Reflexion.

a) Organisation des Reflexions-Vermögens.

§. 74.

Die gemeine Unterscheidung des untern und obern Erkenntnißvermögens sondert nur dasjenige, was wir durch innern Sinn unmittelbar in uns finden, von dem, was wir erst durch Reflexion in uns wahrnehmen. Die ursprüngliche Selbstthätigkeit der Vernunft im Erkennen ist das Räthsel der gewöhnlichen Psychologie, wovon denn doch nie eigentlich die Rede wird, weil man immer nur die Willkührlichkeit der Reflexion mit ihr verwechselt. Wir haben an die Stelle dieser Unterscheidung (§. 12.) die dreyfache Eintheilung gesetzt: alle Vorstellungen sind entweder unwillkührliche Anschauungen durch Affektion und Empfindung, oder willkührlich; die willkührlichen aber sind wieder entweder Dichtung der Einbildungskraft, deren Gesetze in der Idee der Schönheit liegen, oder Denken des Verstandes, dessen Gesetz in der Idee der Wahrheit liegt.

Das Vorstellungsvermögen bestünde also überhaupt aus sinnlichem Anschauungsvermögen, Einbildungskraft und Verstand, wobey die letzten Worte hier in einer sehr zusammengesetzten Bedeutung, aber einer der gebräuchlich-



sten im gemeinen Leben, genommen werden. Die Theorie wird hier bestimmter Dichtungsvermögen der anschaulichen Darstellung, und Denkvermögen des Raisonnements sagen.

Fragen wir nun, da diese Vermögen so sehr zusammgesetzt sind, für eine Theorie der Erkenntnißvermögen nach den einfachsten Elementen derselben, so ist die erste wichtige Bemerkung folgende. Unter dem Denkvermögen verstehen wir einmal das Reflexionsvermögen, das Vermögen der künstlichen Selbstbeobachtung, das Vermögen der Vorstellung des Besondern durch das Allgemeine, nach Kant das Vermögen des logischen Denkens, denn aber auch die Selbstthätigkeit der Vernunft das Vermögen der Einheit, Verbindung und Nothwendigkeit. Beyde bestehen weiter aus Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. Wenn hier aber die Rede davon ist, wie ein Verstand oder eine Erkenntnißkraft sich von der andern unterscheidet, edler oder unedler, dummer oder gescheuter ist, so liegen alle diese Unterschiede nur im Reflexionsvermögen, denn die Selbstthätigkeit der Vernunft ist eine Grundform, für die es keine Grade giebt, welche in jeder Erkenntnißkraft die nämliche seyn muß. Es trifft also die Ausbildung des Denkvermögens auch nur Bildung der Reflexion, und für die Organisation des obern Erkenntnißvermögens fragen wir hier nur entweder nach dichterischer Darstellung oder nach Reflexion.

Diese beyden sind das Resultat aus der Zusammensetzung aller Elemente des Erkennens, die wir bisher untersucht haben. Die erforderlichen Elemente des Erkennens waren aber 1) lebhafte Auffassung der Anschauung für den Sinn überhaupt, 2) festes Aufbehalten im Gedächtniß, 3) Schärfe des innern Sinnes, 4) Lebendigkeit und Energie des innern Spiels der Vorstellungen für Association,

Abstraktion und Kombination. 5) Gewalt des Willens über die Vorstellungen überhaupt. Soll hierin eins als das höhere Vermögen über die niedern erhoben werden, so ist dies das letzte, die Gewalt des Willens in unserm Innern, und damit rechtfertigt sich unsre erste Eintheilung des Gedankenlaufes in den gedächtnißmäßigen und logischen, wiewohl wir von letzterm nur das Denken und nicht das Dichten näher untersuchen, weil das Dichten keine neuen Elemente zur Theorie der Vernunft enthält. Die Gewalt des Willens über die Vorstellungen ist es, welche die gradweisen Unterschiede des thierischen Vorstellens und der menschlichen Vernunft bestimmt, sie ist es, welche den gedankenlosesten Peschares oder Karaiben vom gebildetsten, geistreichsten Europäer, den stupidesten Verstand von der Genialität unmittelbar unterscheidet. Ihr kommen die andern Vorzüge dann nur mittelbar zu Hülfe.

Die ehedem gewöhnliche Angabe der Psychologen, daß zum Dichten Stärke der unteren, zum Denken Stärke der oberen Vorstellungskraft gehöre, ist also ganz falsch. Beyde nehmen hier die höchste Kraft die des Willens in Anspruch, sobald nur im Entferntesten von Kunst und Zweckmäßigkeit im Denken oder Dichten die Rede ist; sie wenden diese nämliche höchste Gewalt nur nach verschiedenen Seiten hin an. Worin sollen aber wir nun den für philosophische Kritik des Geschmacks wichtigsten Unterschied zwischen anschaulicher Darstellung durch Dichtung und reflektirter Darstellung im Raisonnement theoretisch gegründet finden? Diesen Unterschied, der so entschieden alle Geistesprodukte in zwey Klassen aus einander wirft, deren Hervorbringung und Wirkung ganz entgegengesetzten Regeln folgt. Ich sage: dieser Unterschied liegt im bildlichen und schematischen Gebrauch der abstrahirenden Einbildungskraft.

Wir fanden, (§. 59.) daß alles Denken und Dichten von der Möglichkeit problematischer Vorstellungen abhänge, letztere aber nur durch Abstraktion in unserm Geiste entspringen. Diese Abstraktion hatte einen unmittelbaren und einen mittelbaren Gebrauch. Der unmittelbare Gebrauch aber hatte zwey Abstufungen, die des Bildes und die des Schemas. Das Bild ist Anschauung der Einbildungskraft ohne Gegenwart des Gegenstandes, das Schema hingegen war es, (nach §. 44. u. §. 60.) wodurch allein Begriffe gedacht werden können. Bilder kombiniren wir zu anschaulichen Darstellungen, an deren Form die Schönheit Ansprüche macht; Schemate kombiniren wir hingegen zu Urtheilen, deren Gesetz die Wahrheit ist.

§. 75.

Gewöhnlich theilt man das Reflexionsvermögen in logischen Verstand als das Vermögen der Begriffe, logische Urtheilskraft als das Vermögen der Urtheile, und logische Vernunft als das Vermögen der Schlüsse, allgemeiner heißt dieselbe Eintheilung, der Verstand denkt das Allgemeine, die Urtheilskraft ordnet das Besondere dem Allgemeinen unter, die Vernunft bestimmt das Besondere durch das Allgemeine, sie erkennt aus Principien. So leer logisch diese Eintheilung scheint, so charakterisirt sie sich doch sehr im Leben; der Verstand macht gelehrt, die Urtheilskraft gescheut, die Vernunft gebildet.

Schwäche dieses logischen Verstandes ist Unwissenheit, ein Fehler, der sich heben läßt, denn der Verstand als das Vermögen der Regeln ist gerade dasjenige, welches lernt, Regeln wollen gelernt seyn, wo man sie finden soll, hingegen Urtheilskraft, welche den Fall unter der Regel bestimmt, kann nicht belehrt, sondern nur geübt werden, ihre Stärke

ist Erfahrenheit. Ihre natürliche Schwäche ist nicht Unwissenheit, sondern Dummheit, die durch Bildung nicht gehoben werden kann, natürliche Stärke der Urtheilskraft ist vielmehr gegebenes Talent. Geübte Stärke der Urtheilskraft macht gescheut, Ungeübtheit bornirt, oder dasjenige, was man beschränkten Verstand nennt.

Der Vernunft im Reflexionsvermögen hingegen geben wir die Bildung des Geistes. Es ist zur Bildung nicht genug, gelehrt und gescheut zu seyn, wir fordern in ihr noch Beziehung aller Kräfte auf die höchsten Zwecke des Lebens. Das wahre Eigenthum der Vernunft ist hier nur das höhere eigennutzlose Interesse für die freye Schönheit des Lebens, welches wir durch das Wort Idee charakterisiren. So findet für sie auch Ausbildung statt, sie ist nicht viel ohne Bildung, und dasjenige, was wir in eminenterem Sinne Bildung nennen, ist eben diese Bildung der Vernunft. Ihre Stärke und Schwäche unterscheidet sich durch edle und gemeine Denkungsart. Es kann auffallend scheinen, wie wir so wichtige Momente bloß dem Reflexionsvermögen beylegen, aber wir leben ja unser Leben nur dadurch selbst, daß wir es durch Reflexion auffassen und wiederhohlen.

Warum dann grade der Vernunft in der Reflexion diese Bildung gehört, wird so deutlich werden. Vernunft ist das Vermögen der Principien, dieses zeigt sich im gewöhnlichen Mechanismus des Denkens gar nicht in eigenthümlicher Thätigkeit, denn wenn hier durch Verstand und Urtheilskraft die Prämissen gegeben sind, so macht sich der Schluß schon von selbst. Das eigne Postulat der Vernunft ist nur das Princip selbst, welches sich zunächst in Wissenschaftlichkeit äußert, die eigenste Sphäre seiner Anwendung aber durch die Ideen findet, diese mögen nun Wahrheit, Schönheit oder Güte seyn. In aller Erfahrung finden wir

Regel und Allgemeines nur durch das Besondere, das eigenthümlichste Gebiet der Erkenntniß aus dem Allgemeinen ist das, wo wir über alle Empirie hinaus die Regel und das Princip für sich festhalten, wo uns die Regel das erste wird, und dies ist am klarsten bey der Anwendung praktischer Ideen, bey den Anforderungen des Sollens der Fall.

§. 76.

Wir müssen hier unsre Aufmerksamkeit vorzüglich auf die Urtheilskraft richten, denn diese ist für die Erkenntniß das eigentlich Thätige und Belebende, indem sie das Besondere zum Allgemeinen hinzubringt. Der Verstand besitzt nur die Regeln, welche sie ihm geliefert hat, und die Vernunft giebt nothwendig den Schlußsatz, sobald sie den Untersatz gestellt hat. Sie bringt das Material der Sinnlichkeit erst zur Einheit des Verstandes hinzu, und bestimmt beydes wechselseitig gegen einander. In den Thätigkeiten der Urtheilskraft stehen sich einander gegen über Subsumtion und Reflexion; Fühlen und Schließen; Scharfsinn und Witz.

Die Thätigkeiten der Reflexion gehen von der Urtheilskraft aus, welche das Besondere unter dem Allgemeinen erkennt. Hier ist nun das Allgemeine entweder schon gegeben durch den Verstand, oder es wird erst gesucht für den Verstand. Wenn die Regel gegeben ist, so braucht die Urtheilskraft ihr im Schlusse nur unterzuordnen, sie ist nur subsumirendes Vermögen, wird hingegen die Regel erst gesucht, so wird sie zum reflektirenden Vermögen, durch welches wir eigentlich Deutlichkeit und Wissenschaft erst in unsrer Erkenntniß erzeugen. Dieser Unterschied wird sehr wichtig, die Subsumtion ist dasjenige, was als todter Ver-

stand oft in so üblem Rufe steht, denn sie ist dem Verstande gänzlich unterworfen ohne eignes Leben, sie ist das todte Werkzeug des Dogmatismus, welcher immer erst gegebenes Princip fordert, worunter er seine Unterordnungen machen kann. Der reflektirenden Urtheilskraft hingegen thut man bald die Ehre an, sie mit der Vernunft, bald mit der Anschauung zu verwechseln, sie ist das Vermögen der freyen Untersuchung, welches eigentlich Wissenschaft in unsre Erkenntniß bringt.

Zweytens, auch im Schliessen ist die Urtheilskraft das eigentlich thätige Vermögen, denn das Entscheidende ist hier die Unterordnung des Untersatzes unter die Regel, welche ihr gehört, doch zeigt sie darin ihre Thätigkeit immer nur mittelbar mit Hülfe des Verstandes. Neben dem Schluß kommt ihr aber auch eine unmittelbare Thätigkeit zu, welche wir Gefühl nennen. Der Fehler, der gemeinhin Pedanterey heißt, ist nichts, als sich da mit den Förmlichkeiten des Schliessens zu bemühen, wo das Gefühl schon entschieden hat.

Endlich, Scharfsinn ist das feine Unterscheidungs-, Witz das feine Vergleichungsvermögen. Jean Paul hätte diese oder ähnliche Erklärungen nicht wegen ihrer Unrichtigkeit, sondern nur wegen ihrer Leerheit tadeln sollen, die sie freylich mit allen bloß logischen Definitionen theilen. Das Element des Scharfsinns ist Ernst, das des Witzes Scherz. Scharfsinn fordert mehr Stärke der Urtheilskraft, Witz nur Agilität derselben. Selbst in der Unterhaltung hält Scharfsinn länger die Probe, hier gehört ihm das Feine, wie dem Witz das Witzige. Woher nun diese Verschiedenheit? Vergleichung ist ein bloßes Spiel der Association, feine Unterscheidung hingegen ein Geschäft des Willens im Vorstellen.

In der Wissenschaft giebt der Witz die bloße Kombination, welche ohne die Strenge des Scharfsinnes wenig Werth hat. Die bedeutenden Kombinationen sind gewöhnlich, wenn der Stoff bekannt ist, z. B. in den Naturwissenschaften, so leicht zu machen, daß man ihnen wenig Werth giebt; das glänzend Witzige ist hingegen meist nur zum Blenden hingestellt, und hält sich nicht, indem es wohl leicht ist, oberflächliche Aehnlichkeiten ohne Princip auf einen Augenblick scheinen zu machen, aber zu viel Mühe und mehr Aufwand von Scharfsinn fordert, als dem witzigen gelegen ist, und zur bloßen Unterhaltung taugen kann, um tiefer gehende Aehnlichkeiten zu entdecken und zu verfolgen. Die Anwendung dieser Bemerkung macht sich jetzt stark und leicht, in Rücksicht der Behandlung der Naturphilosophie.

§. 77.

Wollen wir die hier angegebene Gliederung des sogenannten obern oder willkührlichen Vorstellungsvermögens an einem Beyspiel aus der Erfahrung erproben, so wird sich dies am besten an den verschiedenen vorkommenden Formen der Genialität oder der originellen ausgezeichneten Kraft durchführen lassen. Hier unterscheiden wir das ästhetische Genie großer Dichter vom logischen Genie großer Denker. Die Denker aber theilen wir in theoretische Genies als wissenschaftliche Denker, welche wieder entweder große Philosophen oder Mathematiker sind, und in praktische Genies des Lebens, der Anwendung, welche technische Künstler oder große Geschäftsmänner, politische Genies sind. Der Unterschied des Denkens und Dichtens war auch der erste in unsrer Theorie; Urtheilskraft aber als die Thätigkeit des Reflexionsvermögens ist die willkührlich geleitete schematisi-

rende Einbildungskraft. Der erste Unterschied ihres Gebrauches ist Bildung allgemeiner Begriffe und Regeln, und Anwendung der Regel auf den einzelnen Fall, so verhalten sich Philosophen und Politiker, Mathematiker und Techniker. Ferner die ersten Elemente der schematisirenden Einbildungskraft selbst waren Association oder Abstraktion der reproduktiven und Kombination der produktiven Einbildungskraft; dieser Unterschied wiederhohlt sich hier zweymal im Verhältniß des Philosophen und Mathematikers, und dann im Verhältniß des Politikers und Technikers.

(Gegen diese Behauptung der Einseitigkeit und Einkräftigkeit des Genies behauptet z. B. Jean Paul Vielkräftigkeit jedes Genialen. Das wahre darin ist zunächst nur, daß freylich, um irgend Genie zu seyn, (wenn man eine so instinktartige Einseitigkeit wie Mozarts musikalisches Genie abrechnet,) überhaupt Stärke aller Geisteskräfte erfordert wird, das wirkliche Hervortreten der Genialität fordert aber immer aus der Stärke des Ganzen eine bestimmt vorherrschende einzelne Kraft. Die Kantische Theorie: eben wie die bloße Regelmäßigkeit aller Gesichtszüge jeden Ausdruck von Charakter verlöscht, so fordert auch das Hervortreten irgend einer Genialität einseitige Richtung der Kraft, indem die gleichmäßige Stärke aller Kräfte sich in Apathie neutralisirt, ist in den Grundgesetzen der Anregung unsrer Geistesthätigkeit gegründet. Es ist ein ganz anderes Ding, wenn ein Dichter oder Geschichtschreiber nach tagelanger Ueberlegung einzelne Situationen aus dem Leben eines Staatsmannes lebendig darstellt, als wenn dieser im raschen Flug der Geschichte dieses ganze Leben selbst lebt. Wenn Jean Paul die Genialität des Dichters und Philosophen nicht trennen will, so ist dies gegen Kant nur Wortstreit. Plato wurde zum Philosophen, weil er zum Dichter nicht taugte, und

Gedichte von Aristoteles oder Kant zu lesen werden wir eben nicht begierig seyn. Der Mißverstand derjenigen, die mit Jean Paul sprechen, besteht darin, daß sie unter dem Genie nicht die originelle Selbstthätigkeit der Geisteskraft verstehen, sondern die ideale Richtung dieser Kraft. Dann ist es wohl wahr, es giebt sehr manche Art der Genialität; aber nur eine Idee. Es mag eine philosophische Untersuchung durch das Interesse der Wahrheit oder der Güte eingeleitet werden, oder eine Dichtung dem Gesetze idealer Schönheit huldigen; so liegt alle diesem nur die Einheit der höchsten Idee zu Grunde, die sich philosophisch oder dichterisch nur unter verschiedenen Formen ausspricht.)

b) Spekulation und Induktion.

§. 78.

Die wirkliche Ausbildung der Reflexion, welche vollständige logische Deutlichkeit zu unsern Erkenntnissen bringen soll, stellt den wissenschaftlichen Verstandesgebrauch dem gemeinen Verstandesgebrauche gegen über. In der vorigen Abhandlung haben wir in der formalen Vollkommenheit der Erkenntniß das logische Ideal aufgewiesen, nach welchem wir mit diesem Geschäft hin wollen. Unsre ganze Erkenntniß soll in den Systemen philosophischer, mathematischer und historischer Wissenschaft unter und neben geordnet werden. Dies ist aber nur eine Idee, der wir uns allmählich annäheren können. Wie geben wir unsrer Erkenntniß wirklich diese Formen? Aus dem bisherigen bestimmt sich die Antwort: Alles unser Erkennen fängt der Zeit nach mit einzelner sinnlicher Wahrnehmung an, was wir mehr in uns finden sollen, dessen wird sich die Reflexion nur mit Hülfe der Abstraktion allgemeiner apodiktischer For-

men (§. 63.) bewußt. Wir suchen also hier immer Allgemeines zu dem gegebenen Besondern hinzu, welches, wie wir so eben fanden, das Geschäft der reflektirenden Urtheilskraft ist. Dabey beobachtet diese Urtheilskraft zweyerley Verfahrungsarten, die eine ist Spekulation, die andere Induktion. Das Allgemeine ist nämlich entweder in der unmittelbaren Erkenntniß schon wirklich als zu Grunde liegend gegeben, es kommt nur darauf an, es aus dieser für die Reflexion aufzuweisen, dies ist der Fall der Spekulation; Oder es sind nur einzelne Fälle historischer Erkenntniß gegeben, man sucht erst das Allgemeine hinzu, dies ist der Fall der Induktion.

Durch Spekulation finden wir die allgemeinen Gesetze der reinen Philosophie und reinen Mathematik in unserm Geiste, durch Induktion suchen wir aus gegebenen einzelnen Wahrnehmungen erst das allgemeine Gesetz zu errathen, dem sie unter zu ordnen sind.

Das logische Ideal der Vollkommenheit unsrer Erkenntniß, wo zuletzt in der Theorie alles seinen obersten Erklärungsgründen untergeordnet ist, alle historische Thatsache unter dem apodiktischen Gesetz der Mathematik und Philosophie steht, fordert einen Fortschritt durchgängig vom Allgemeinen zum Besondern, den progressiven Fortschritt des Systems, oder der Erkenntniß aus Principien. Dieses wäre das feststehende Resultat aller wissenschaftlichen Untersuchungen, welches wir uns höchstens schmeicheln können, in einigen Theilen der Mathematik erreicht zu haben. Dabey bedurften wir nur den subsumirenden Gebrauch der Urtheilskraft; um aber erst an dieses Resultat zu kommen, wird ein entgegenstehender regressiver Gang der Untersuchung erfordert, welcher der reflektirenden Urtheilskraft gehört, und dessen allgemeiner

Charakter Fortschritt vom Besondern zum Allgemeinen, Reduktion der Erkenntniß auf ihre Principien ist. In diesem letztern ist ohne Unterschied allein das Leben der Wissenschaft, der progressive Fortschritt ist nur todtes Resultat, denn alles unser Wissen entfaltet sich immer nur durch den einzelnen sinnlich angeregten Fall. Dies regressive Verfahren für die Wissenschaft hat dann wieder die beyden Formen, Spekulation und Induktion. Spekulation, welche nur das über dem gegebenen Besondern stehende Allgemeine durch Abstraktion und Zergliederung aufweist, und Induktion, welche ihr Allgemeines aus dem Besondern durch Kombination und Vergleichung zu beweisen sucht.

Von der Spekulation.

§. 79.

Spekulation oder spekulativer Verstandesgebrauch als oberste Forderung der logischen Deutlichkeit unserer Erkenntniß wird dem gemeinen Verstandesgebrauch durch die Formel entgegengesetzt: der gemeine Verstandesgebrauch wendet die Begriffe in concreto, Spekulation wendet sie in abstracto an. Einzelne arithmetische oder geometrische Gesetze über die Größe, philosophische Begriffe, wie Ursach, Veränderung, Recht und Unrecht kommen uns täglich im Denken vor, aber immer nur so, daß wir sie gleich zur Beurtheilung des einzelnen Falles in Anwendung bringen, die spekulative Wissenschaft hingegen in Mathematik und Philosophie verbindet diese Abstraktionen im Allgemeinen. So oft wir im Leben die Stetigkeit einzelner Größen voraussetzen, so ist doch das Gesetz der Stetigkeit überhaupt nur Gegenstand der Spekulation. Eben so, so oft wir von Veränderungen auf Ursachen schließen im einzelnen Falle,

so untersucht doch nur die Spekulation die Verbindung beyder Begriffe im Allgemeinen.

Diese Spekulation ist das schwerste Geschäft im Denken, weil sie am weitesten von der Evidenz der ästhetischen Deutlichkeit entfernt ist, denn hier ist die Reflexion ganz sich selbst überlassen, sie hat die wenigste Hülfe vom innern Sinn, sie ist das trockneste Geschäft im Denken, indem sie mit der Leichtigkeit zugleich die Lebhaftigkeit des ästhetisch Deutlichen verliert. Daher ist sie bey Dilettanten wenig beliebt, und selbst die Meister suchen sie möglichst zu vermeiden. Nur in der Mathematik behauptet sie bisher ihr Recht mit Sicherheit, Philosophen hingegen suchen sie oft mit dichterischer oder wenigstens bildlicher Darstellung, vornehmer gezierter Sprache und andern Hülfsmitteln bloß ästhetischer Deutlichkeit zu umgehen, wer aber nicht für sich oder andere mit seinen Gedanken Versteckens spielen will, der wird eben so sehr in Philosophie als in Mathematik einer strengen Spekulation bedürfen. Das folgt schon so aus bloßer Logik. Der gemeine Verstandesgebrauch erhebt sich niemals durch sich selbst zu wahrhaft allgemeinen Urtheilen, denn diese wären solche, in denen so wohl das Subjekt als das Prädikat eine vollständige Abstraktion war, wo wir also Begriffe in abstracto verbinden. Sie sind Eigenthum der Spekulation. Nun haben wir früher gezeigt, daß allgemeine Urtheile eigentlich allein vollständige Urtheile sind, jede Erkenntniß bedarf also der Spekulation, sobald sie vom Urtheil abhängig ist. Daher die Ansprüche der Spekulation an alle Philosophie, und der Philosophie an jede Wissenschaft, die nicht reine Mathematik oder bloße historische Aufzählung ist. Das wichtigste Gebiet der Spekulation ist aber gerade dasjenige, welches wir in der Philosophie gewöhnlich ihr entgegensetzen, das Gebiet der Ideen oder des

praktischen. Denn die Idee ist nichts anders, als der ganz aus der Reflexion erzeugte, und nur durch sie geltende Begriff, welcher sich nur durch Spekulation über das dunkle Gefühl des gemeinen Bewußtseyns erhebt. Der Mittelpunkt unsers Geistes ist ein unendlicher Glaube und eine ewige Liebe. Durch diesen reinen Glauben und diese reine Liebe tritt allein alles Lebendige in die Welt vor unsern Augen. In ihr ist in unserm Innersten der einzige Quell alles Lebens. Von hier aus kündigt sich dem gemeinen Verstande im dunkeln Gefühle der Würdigung des Werthes der Tugend, im dunkeln Gefühl des Gefallens am Schönen und Erhabenen, und endlich im dunkeln Gefühle der Hoheit der Religion allein das ewig Bestehende an. Der gemeinste Glaube und die geläuterste Spekulation sind sich hier gleich, wenn es gilt das Ideal des höchsten Gutes in der Vereinigung der reinsten Liebe und der reinsten Achtung im Gefühle der Anbetung zu fassen, eben so bey jedem andern Gegenstand der Religion. Aber es giebt einen Punkt, wo die Idee des Ewigen belebt durch jenen Glauben, und jene Liebe aus dem bloßen Kreise des Gefühls in das Begreifliche heraustritt; wo sich das Ewige nicht nur in dunkler Ferne der Ahnung, sondern als Gesetz für die Handlung der bestimmtesten Ueberzeugung ankündigt. Da wo Ethik und Politik sich vom Gefühle der Religion lostrennen, und in bestimmteren Formen das Gesetz des Ewigen uns ankündigen, oder wo das Gefühl für das Schöne und Erhabene in bestimmteren Formen unter die Gesetze des Geschmackes sich fügt, da giebt es über das dunkle Gefühl des gemeinen Verstandes bestimmte Begriffe, welche nur die Spekulation beherrscht. Nur dem spekulativ gebildeten Urtheil löst sich das dunkle Gefühl des moralischen Werthes der Handlung in helle Begriffe von dem heiligen Gesetze des ewigen Rech-

tes und in bestimmte Ideen auf, wie reine Liebe und reine Achtung sich zu den Gesetzen der Tugend gestalten. Wo die schönern Gestalten des höhern Lebens uns in der Geschichte oder in den Darstellungen der Kunst entgegen treten, da ergreiffen sie das Gefühl und reißen es fort, aber wer nur geleitet von diesem Gefühl sich in den Drang des vollen Lebens stürzt, dessen Wesen wird verloren an unbekannte Gestalten sich geschmacklos verbilden. Die Alleinherrschaft des Gefühls gebiert einen energielosen Stolz, welcher nur sich selbst gefällt, andere durch seine Prätensionen von sich stößt, oder durch seine Geschmacklosigkeit anekelt. Dem Gebildeten gebührt der gehaltene ruhigere Gang einer festen Ueberzeugung, welche das Gefühl überschreitet, und sich in bestimmten Begriffen ausspricht, und eben diese bestimmten Begriffe lassen sich nur durch spekulative Ausbildung erhalten. Die Spekulation trennt sich hier von dem gemeinen Bewußtseyn, aber nicht um der Vernunft neue Gebiete des Uebersinnlichen zu eröffnen, sondern einzig um sie in dem lang erworbenen Felde der Erfahrung mit sich selbst zu verständigen.

§. 80.

Das Wesen der Spekulation ist selten recht begriffen worden durch Verwechselung der subsumirenden Urtheilskraft mit der reflektirenden. Letztere gilt hier allein, und zwar hat sie es hier mit Definiren und Beweisen gar nicht zu thun. Dies Wesen der Spekulation besteht darin, daß die gewöhnliche Erkenntniß durch Zergliederung auf ihre ersten und allgemeinsten apodiktischen Anfänge zurückgeführt wird, von denen man nachweist, daß sie in jeder einzelnen Anwendung in der That schon im Allgemeinen als wahr vorausgesetzt werden, wodurch man diese allge-

meinsten Principien für die Deduktion vorbereitet. Wir heben das Gesetz in seiner Allgemeinheit aus der Erkenntniß heraus, welches wir in der einzelnen Anwendung täglich brauchen. Wir lernen durch die Spekulation nichts neues, sondern wir machen uns nur deutlich, was wir alles schon wissen; wir beweisen nichts durch die Spekulation, sondern wir machen uns nur deutlich, woraus wir eigentlich gemeinhin alle unsre Beweise zu führen pflegen. Wenn z. B. jemand ohne Widerrede behauptet, ein Gefäß müsse, nachdem es der Künstler gegossen hat, eben so viel wiegen, als das rohe Metall wog, ehe der Künstler ihm die Form gab: so zeigt die Spekulation, daß dieser unbewußt schon die Richtigkeit des metaphysischen Grundsatzes von der Beharrlichkeit der Substanz voraussetze, und nur hieraus sein einzelnes Urtheil ableite. Nämlich nur, weil er die Masse des Metalls als Substanz, und die Begriffe von Substanz und Beharrlichkeit als nothwendig verknüpft ansieht, urtheilt er, das Gewicht dieser bestimmten Masse sey unveränderlich. Eben so, wenn jemand einen einzelnen Stein, weil er fällt, für schwer erklärt, setzt er darin schon voraus die nothwendige Verknüpfung der Begriffe, Veränderung und Wirkung nach dem Gesetze der Kausalität.

Erst wenn die Spekulation vollendet ist, sind wir in Stand, das System der Wissenschaft in der Unterordnung des Besondern unter seine Principien durch Definition und Beweis dogmatisch aufzustellen, welches nur das todte Geschäft der Subsumtion ist.

Eben wie die apodiktischen Gesetze ist auch die Spekulation entweder mathematisch oder philosophisch. Die mathematische Spekulation ist mathematische Erfindung, sie gehört dem mathematischen Genie, und läßt sich

nur in Nebendingen lernen, das Auffinden ganz neuer mathematischer Methoden erfordert originelle Selbstthätigkeit, welche Sache des Talentes und nicht der Schule ist. Fertige, erfundne Mathematik läßt sich aber systematisch durch bloß subsumirende Urtheilskraft leicht lehren und lernen, ohne daß der Schüler an der Spekulation selbst Theil nimmt, denn die allgemeinsten Anfänge sind hier immer demonstrable unmittelbar evidente Sätze, die für sich eingesehen werden können, und aus denen sich dann die belehrte Subsumtion selbst weiter helfen kann.

Mathematische Erfindung ist ein offnes Feld, dessen Gränzen sich wohl nicht so bald werden abstecken lassen, philosophische Spekulation ist ursprünglich auch Erfindung, hier wird aber das Erfinden im Großen wohl bald geschlossen seyn. Hingegen für den einzelnen Lernenden muß es sich jedesmal wiederhohlen. Die Regeln der philosophischen Spekulation sind die Regeln der kritischen Methode. Das Allgemeinste, welches hier als Princip aufgewiesen wird, ist das schwerste, am wenigsten evidente und doch unerweisliche. Es muß also hier jeder Schüler, der eigne Einsicht erlangen will, die Rückschritte der Spekulation vom gemeinen Bewußtseyn zu den höheren Abstraktionen erst selbst mit gemacht haben, ehe er zum Verständniß des Systems durchdringen kann. Das Wesen der philosophischen Spekulation ist meist mißverstanden worden, theils weil man sie mit Induktion verwechselte, theils weil sie nicht unmittelbar ein vollendetes System zeigt. Die meisten Philosophen halten es für Unrecht, ihre Spekulation öffentlich mit zu theilen, sie meinen, es zieme sich nur, das vollendete System der öffentlichen Prüfung vorzulegen. Dadurch aber wird gerade der richtige Gesichtspunkt der Beurtheilung ganz verschoben. Evidenz fehlt den Anfängen

eines philosophischen Systems unvermeidlich, weil sie die höchsten Abstraktionen sind, das Publikum kann also nur entweder die handwerksmäßige Brauchbarkeit der Resultate für Theologie, Politik oder Medicin zum Maaßstab der Beurtheilung nehmen, oder die sogenannte Konsequenz, nach der man oft das lächerliche Lob austheilen hört: der Mann behauptet freylich die größten Absurditäten, aber er bleibt sich doch konsequent.

Die dogmatische Thätigkeit der Subsumtion unter die allgemeinen Principien hat für Philosophie gar wenig Werth, sie ist nicht nur wie in der Mathematik für die erste Erfindung der Wissenschaft, sondern selbst für die Nacherfindung jedes selbstdenkenden Schülers bloßes Resultat. Man kann hier nicht fertige Philosophie, sondern nur das Philosophiren zum Gegenstand eines denkenden Unterrichts machen, fertige Philosophie läßt sich nur historisch mit dem Gedächtniß aber nicht philosophisch mit selbstthätiger Urtheilskraft lernen.

(Ich finde diesen Unterschied der Spekulation und Induktion in keiner Logik hinlänglich gewürdigt, da er doch der wichtigste in aller wissenschaftlichen Selbstthätigkeit ist. Spekulation führt zu philosophischen und mathematischen Erfindungen, Induktion ist nur Nachhülfe für die Unterordnung einzelner Wahrnehmungen unter allgemeine Gesetze. Der Grund dieses Uebersehens liegt darin, daß man Spekulation mit der subsumirenden Thätigkeit des Systemmachens verwirrte.)

Von der Wahrscheinlichkeit.

§. 81.

Je weniger entschlossene Denker oft auf Halbwahres und Wahrscheinliches achten wollen, desto leichter verfal-

ken sie selbst zu Irrthum. Könnten wir freylich unmittelbar der Regel transcendentaler Wahrheit folgen, wo nur Uebereinstimmung mit dem Gegenstande das Gesetz gäbe, so müßte jeder Ausspruch nach bestimmter Disjunktion entweder wahr oder falsch seyn. Wir aber sind zunächst immer nur an empirische Wahrheit der Uebereinstimmung der Selbstbeobachtung mit der unmittelbar gegebenen Erkenntniß gebunden, da giebt es Wahrscheinlichkeit durch Schranken und Abstufung der Beobachtung, Halbwahrheit durch Doppelsinn der Worte.

Fürwahrhalten und Fürfalschhalten sind die beyden modi der Assertion eines Urtheils. Assertion oder das Setzen ist das Bewußtseyn, daß ich eine Erkenntniß habe, sie ist der eigentliche Akt des innern Wiederbeobachtungsvermögens; ihr gehört die empirische Wahrheit. Wir halten eine Erkenntniß für wahr, wenn wir uns bewußt sind, sie zu haben, für falsch, wenn wir uns bewußt sind, ihr Gegentheil zu haben. Die Assertion ist richtig, wenn sie mit der unmittelbaren Erkenntniß übereinstimmt, Irrthum, wenn sie dieser widerspricht. Alle diese Bestimmungen haben also zunächst mit dem Objekte nichts zu thun, sie gehören nur der wiederbeobachtenden Reflexion. (Es ist einer der Hauptfehler in Fichtes Spekulation, daß er das Setzen zur Grundthätigkeit des Erkennens machen wollte.)

Jede Assertion war assertorisch oder apodiktisch; zum Bewußtseyn des Apodiktischen gelangen wir aber erst durch Problematisches. Jedes Urtheil läßt sich erst als ein nur Aufgegebenes ansehen, für welches sich hinreichende Gründe finden müssen, (durch Beweis, Demonstration oder Deduktion) wenn es als wahr gelten soll. Dadurch findet eine Vergleichung bloß aufgegebener Urtheile mit ihren Be-

stimmungsgründen statt, wodurch das Fürwahrhalten in Rücksicht derselben verschiedene Grade der Gewißheit erhält. Das Fürwahrhalten aus hinreichenden Gründen ist Gewißheit, jedes andere Ungewißheit. Ungewißheit durch gegen einander stehende Gründe und Gegengründe ist Zweifel. Die niedern Grade der Gewißheit aus mehr oder weniger hinreichenden Gründen sind Wahrscheinlichkeit. Diese gradweise Abstufung der Gewißheit kann sich nicht auf die unmittelbare Erkenntniß selbst beziehen, in der sind Wahrheit und Falschheit streng geschieden, sie ist nur Sache der Reflerion. Wahrscheinlich können also nur Urtheile seyn, und zwar erweisliche Urtheile, denn Demonstration und Deduktion geben vollständige Gewißheit. Daher das wichtige Gesetz: jede Wahrscheinlichkeit beruht auf einem unvollständigen Beweise, d. h., auf einem Schlusse.

Die Theorie dieser Wahrscheinlichkeitsschlüsse finde ich wieder überall sehr mangelhaft. Kant und viele nach ihm sprechen nur von unvollständiger Induktion und Analogie als Schlußarten der Urtheilskraft im Gegensatz von Vernunftschlüssen. Hiermit wird aber nur ein Theil des Ganzen und auch dieser nicht nach dem richtigen Verhältnisse betrachtet. Das richtige Verhältniß ist folgendes.

Der vollständige Vernunftschluß fordert die Kenntniß einer allgemeinen Regel zum Obersatz, wodurch der Schluß für bloße Subsumtion möglich wurde, und objektive Bedeutung erhielt. Das Allgemeine kennen wir aber oft nur unvollständig, dann wendet die Reflerion nach nur subjektiven Verhältnissen die Formen der Vernunftschlüsse auf unvollständige Regeln an, und dadurch erhalten wir die Wahrscheinlichkeitsschlüsse.

Die Regel war ein allgemeines Urtheil, z. B. Alle A sind B, diesem steht das Partikuläre entgegen, Einige A sind B, in Rücksicht dessen man die Sphäre des Subjektes in zwey Theile getheilt vorstellt, und das Urtheil nur in Rücksicht des einen fällt. Hier findet nun eine Vergleichung des einen Theils der Sphäre seiner Größe nach mit dem andern statt, und ich schließe nach Wahrscheinlichkeit, indem ich das Urtheil mit dem größten Theil der Sphäre, die Meisten A sind B zum Obersatz brauche. Z. B. Die Meisten A sind B, C ist A, also wird C wohl B seyn. Die Meisten Deutschen sind nahe an 6 Fuß hoch, wenn ich also von der Größe eines Deutschen nichts näheres weiß, werde ich mir ihn nahe an 6 Fuß hoch vorstellen. So schließen wir in allen Formen der Vernunftschlüsse auch nach Wahrscheinlichkeit.

Diese Art zu schließen setzt also immer einen getheilten Obersatz voraus. Da sind dann zwey Fälle möglich: in Rücksicht des andern Theils der Regel weiß ich entweder gar nicht bestimmt, ob die übrigen A, B sind, oder nicht, oder ich weiß bestimmt, die übrigen A sind nicht B. Aus den letzteren Regeln folgen mathematische Wahrscheinlichkeitsschlüsse, aus ersteren philosophische.

Die mathematische Bestimmung der Wahrscheinlichkeit, so wie sie in der praktischen Arithmetik berechnet wird, setzt eine Uebersicht aller in Rücksicht eines Urtheils möglichen Fälle voraus, und steht unter der Regel: wahrscheinlicher ist, was in Verhältniß gegen einen Fall, daß es anders sey, in vielen möglichen Fällen so beschaffen ist, wie das Urtheil aussagt. Bin ich also aufgefordert, hier zu urtheilen, so nehme ich das an, was in der Mehrheit der Fälle wirklich seyn würde. Berechnung der Wahrscheinlichkeit ist hier ein uneigentli-

cher Ausdruck, nicht das Ungewisse, sondern das Gewisse wird berechnet, nämlich die Eintheilung des Obersatzes. Die Ungewißheit thue ich erst im einzelnen Schlusse aus diesem Obersatze über die Rechnung hinzu, wo deshalb die Bestimmung des Wahrscheinlichen immer noch viele Kautelen fordert. Wird z. B. gefragt: wie wahrscheinlich ist es, daß ich unter meinen 9 Charten im Lombre beyde Aß habe, so sagt die Rechnung, in allen 40 Charten liegen 780 Amben, in 9 Charten liegen 36 Amben; ich frage also nach einem von 780 Fällen, deren ich jedesmal 36 in der Hand habe. So weit ist die Sache ganz gewiß, und so weit geht die Rechnung. Will ich dies aber im einzelnen Falle, z. B. zu einer Wette brauchen, so werde ich noch manche Kautelen zu beobachten haben.

Die Berechnung des Obersatzes kann aber selbst auch noch mehr oder weniger unbestimmt seyn, dadurch bekommt die mathematische Wahrscheinlichkeit mehr Aehnliches mit der philosophischen. Beyde aber bleiben der Verfahrungsart nach doch ganz getrennt. Die mathematische setzt als bekannt voraus, daß die Regel nicht gilt, und räth nur auf die Mehrheit der Fälle, die philosophische hingegen schließt meistens vor allen Dingen aus der Vielheit der Fälle auf die Einheit und Allgemeinheit der Regel, und gründet darauf ihren Schluß.

In der Erfahrung brauchen wir häufig beyde Schlußweisen in Vermischung mit einander, wenn wir unvollständig untergeordnete historische Erkenntnisse, nach der Regel apodiktischer Erkenntnisse beurtheilen. So schließen wir z. B., daß etwas geschehen wird, weil wir Gründe finden, auf die es oft folgt, wir schließen, daß etwas geschehen ist, weil vieles zusammenstimmt, was Folge davon seyn müßte. Der reinste Fall philosophischer Wahr-

scheinlichkeit ist aber der, wo wir aus der Wahrnehmung allgemeine Regeln suchen. Anstatt des vollständigen Schlusses von der Allheit der Fälle auf die Einheit der Regel, schließen wir hier von der Vielheit der Fälle auf die Einheit der Regel. Nun haben wir in der Logik gesehen, daß nur der disjunktive Schluß durch Induktion dient, um einen vollständigen Schluß vom Besondern aufs Allgemeine zu machen. Wir bedienen uns also hier vorzüglich der Induktion, um durch Wahrscheinlichkeit auf allgemeine Regeln und Gesetze zu kommen. Die vollständige Induktion war gerade der Schluß von allen Fällen unter einem Allgemeinen auf dieses Allgemeine, z. B. was ich von rechtwinklichten, spitzwinklichten und stumpfwinklichten Dreyecken beweise, beweise ich somit von allen Dreyecken. Die unvollständige Induktion hingegen beruft sich für ihre Regel nur auf viele Fälle unter derselben, z. B. ich beweise, daß etwas von Gold, Silber und Platina als den bekanntesten edeln Metallen gilt, und setze nun voraus, daß es von edeln Metallen überhaupt gelte.

Neben dieser Induktion steht dann noch die unvollständige Analogie. Analogie nannten wir den konjunktiven Vernunftschluß, welcher schließt: ein Ding steht unter einer allgemeinen Regel, weil ihm alle Bestimmungen derselben zukommen, z. B., dies Thier ist ein Bär, diese Pflanze eine Palme, weil ihr diese und diese Beschaffenheiten zukommen. Unvollständig schließen wir eben so: ein Ding steht unter einer allgemeinen Regel, weil ihm viele Bestimmungen derselben zukommen, z. B. das Thier, dem diese fossilen Knochen gehörten, war wohl eine Bärenart, weil diese Knochen den Bärenknochen am ähnlichsten sind, diese fossilen Blätter gehörten wohl einer Palmenart, weil sie Palmenblättern ähnlich sind.

Der Schluß, welcher gewöhnlich nach der Analogie genannt wird, ist aber nicht ganz so einfach. Er ist überhaupt der Schluß nach ähnlichen Verhältnissen, und wird mit der Induktion auf folgende Art verglichen: Induktion schließt von vielen Fällen auf die Einheit der Regel, Analogie schließt von vielen Fällen auf die übrigen unter der Regel. Ich schließe z. B. nach der Induktion: Axendrehung ist bey den meisten Planeten beobachtet worden, also werden sie sich wohl alle um ihre Axe drehen; nach der Analogie hingegen: weil dieser und jener Planet sich um die Axe drehen, werden es wohl auch Pallas und Juno thun. Sehen wir aber auf den Berechtigungsgrund, so ist die letzte Schlußweise aus einer Induktion, und unsrer ersten Analogie zusammengesetzt, und das eigentlich schließende dabey ist die Induktion, so daß diese zum herrschenden philosophischen Wahrscheinlichkeitsschluß wird. Wenn ich nämlich von vielen Fällen unter einer Regel auf die übrigen schließe, so verbindet nur die Einheit der Regel selbst die bekannten Fälle mit den unbekannten, ich mache also z. B. immer zuerst die Induktion: dieser und dieser Planet drehen sich um ihre Axe, also gehört Axendrehung wohl zum Gesetz des planetarischen Daseyns überhaupt, und dann schließe ich erst weiter nach unsrer ersten Analogie, folglich wird sich auch dieser bestimmte Planet um seine Axe drehen.

Vom Wissen, Meinen und Glauben.

§. 82.

Wahrscheinlichkeiten haben überhaupt in der Wissenschaft nur einen geringen Werth, wiewohl wir sehr oft nicht über sie hinaus können. Eigentlich sind wir nur in Rück-

sicht der vollständigen Gewißheit zum Urtheilen berechtigt, d. h., da, wo wir Wissen können; Wissen heißt nämlich das Fürwahrhalten mit vollständiger Gewißheit. Jedes wahrscheinliche Urtheil sollte nur ein vorläufiges seyn, um uns im Suchen des gewissen zu leiten. Das Fürwahrhalten eines vorläufigen Urtheils ist Meinung. Aber bey den meisten Erkenntnissen können wir es nur bis zu Meinungen bringen, so daß selbst das sicherste Fürwahrhalten des Einzelnen in Vergleichung mit der Beschaffenheit einer Erkenntniß selbst und mit dem Fürwahrhalten aller andern nur als Meinung des Einzelnen gelten kann.

In den nur überwiegenden Gründen für oder wider eine Behauptung liegt eigentlich noch gar keine Berechtigung zum Urtheil, sondern wir sollten dann unser Urtheil noch aufschieben, bis wir es zur vollständigen Gewißheit bringen können. Um also wirklich nach bloßer Meinung zu urtheilen, muß außer dem Ueberwiegenden für oder wider, noch die Anforderung eines Interesse hinzukommen, welches ich daran habe, mein Urtheil in Rücksicht eines Gegenstandes zu bestimmen, weil ich ohne das aus unvollständigen Gründen gar nicht urtheilen würde. Ein solches Fürwahrhalten durch Interesse ist dasjenige, was gemeinhin Glaube genannt wird. Wir ordnen also hier dem Wissen als der vollständigen Gewißheit, Meinung und Glaube nach Wahrscheinlichkeit unter, nach einer bloß logischen Bedeutung der Worte, welche nur Verhältnisse zur Reflexion betrifft; wir dürfen aber diese Wortbestimmungen nicht mit dem Unterschied des Wissens, Glaubens und Ahndens verwechseln, welcher die transcendentale Bestimmung der unmittelbaren Erkenntniß selbst betrifft, und deshalb erst später entwickelt werden kann. Die Schwierigkeiten der Kantischen und mancher andern Theorie des Glaubens

heben sich leicht, wenn man nur die Verwirrung der zwey Begriffe Annahme durch ein Interesse getrieben, welches zur Reflexion gehört, und Ueberzeugung ohne Anschauung auflöst, welche den gemeinen Begriff des Glaubens ausmacht, und jedem seine eigenthümliche Stelle anweist.

Nach logischer Bedeutung ist jedes Fürwahrhalten aus Wahrscheinlichkeit mehr oder weniger Glaube, je nachdem die Gründe, welche uns im einzelnen Falle zum Urtheil bestimmen, stärker oder schwächer sind. Deswegen geben wir, wenn wir über einen Gegenstand befragt werden, über den wir uns bewußt sind, eigentlich gar nicht urtheilen zu können, z. B. über Wetterveränderungen, wenn wir nun einmal zum Urtheil aufgefordert werden, unsre Meinung als einen Glauben an, indem wir nur darum urtheilen, weil wir einmal auf die Frage antworten mußten.

Dieser dem Glauben gehörige Einfluß des Interesse an einem Urtheil auf das Urtheilen selbst ist rechtmäßig, so lang das Urtheil nicht für mehr als Sache der Meinung genommen wird, und oft unentbehrlich. Hier treibt mich das Interesse überhaupt nur über einen Gegenstand eine Meinung zu haben, ohne zu bestimmen, welche Meinung; z. B. bey einem Arzte, der in einem zweifelhaften Falle sich bey einem Kranken doch eine bestimmte Krankheit zu denken genöthigt wird; davon muß aber ein anderer Einfluß des Interesse ganz unterschieden werden, wo dieses sich mit in die bestimmenden Gründe für oder wieder einmengt, und so oft die hartnäckigsten Irrthümer veranlaßt, indem wir vieles nur durch Neigung oder Furcht leichter oder schwerer glauben. Ein solcher Einfluß des Interesse führt nur zum Irrthum, denn darum, daß ich wünsche, ein Satz möchte wahr oder falsch seyn, kann nie ein Bestimmungs-

grund liegen, welcher zum Urtheil berechtigt. (Selbst der Kantische sogenannte moralische Glaube beruht nur auf einer Mißdeutung unsers hier erörterten logischen Begriffes mit dem reinen Vernunftglauben, einer Ueberzeugung ohne Anschauung.)

Von der Induktion.

§. 83.

Dessen ungeachtet giebt es einen Fall, welcher hierauf zu beruhen scheint, nämlich bey dem wissenschaftlichen Fürwahrhalten aus einem Interesse der Vernunft, wo ich annehme, daß alles Mannichfaltige meiner Erfahrung, z. B. die Menge verschiedenartiger Materien, welche sich in der Physik zunächst der Beobachtung zeigen, doch unter wenigen allgemeinen Gesetzen stehen, indem sich die Vernunft immer für eine solche Vereinigung interessirt. Das Mittel der philosophischen Wahrscheinlichkeit war die Induktion von vielen Fällen auf die Gültigkeit der Regel im Allgemeinen. Diese fordert also auch gleichsam einen wissenschaftlichen Glauben, um zur Anwendung zu kommen. Wenn ich von vielen Fällen auf die Einheit der Regel schließe, so gilt der Schluß nicht unmittelbar von den vielen Fällen auf die übrigen; für sich, ohne die Regel vorauszusetzen, (z. B. in der Grammatik, wo ich eine Regel etwa für Wortendungen aus einzelnen Fällen zusammenbuchstabire,) ist gleiche Wahrscheinlichkeit da für oder wider ihre Uebereinstimmung mit der Regel. Man könnte zwar sagen: (da jeder neue Fall für oder wider die Regel ist, so wird es immer wahrscheinlicher, daß je mehr Fälle ich sammle, von den noch so wenigen negativen sich doch wohl einer finden werde.)*)

*) wie diese Zeilen anders zu lesen sind s. §. 3 S. 375.

Aber auch nur ein Fall gegen die Regel beweist ihre Unwahrheit, es ließe sich also vielmehr behaupten, daß nach dieser Art zu rechnen, erst dann die Wahrscheinlichkeit für und wider die Regel gleich groß sey, wenn nur noch ein Fall unentschieden liegt. So wenden wir aber wirklich, z. B. in den Naturwissenschaften die Induktion gar nicht an, vielmehr rathen wir da gleich auf allgemeine Gesetze, wenn nur einige Fälle damit zusammenstimmen, wenige Experimente langen da oft hin, um uns weiter zu führen. Zur Entscheidung des Urtheils wirkt nämlich hier noch etwas anders — das spekulative Interesse der Vernunft für Gesetz und Regel überhaupt. Da scheint es also, als ob ein Interesse widerrechtlich unsern Glauben bestimmte. Dies ist aber doch nicht der Fall. Die willkührlich thätige Reflexion entwirft sich allerdings nach dem Interesse der Vernunft, im Urtheilen nach Wahrscheinlichkeit, Maximen für die Urtheilskraft, aber der Grund des Interesses liegt nicht im Willen, sondern in den Verhältnissen der Erkenntnisse selbst; kann also allerdings als Bestimmungsgrund des Urtheils dienen.

Wir bedienen uns wissenschaftlich der Induktion da, wo die Spekulation nicht mehr im Stande ist, uns die philosophischen und mathematischen Gesetze bis zur Unterordnung der einzelnen Erfahrungen genau anzugeben, um zu versuchen, ob wir nicht umgekehrt aus den untergeordneten Fällen die übergeordnete Regel errathen können. Hier liegt der wahre Berechtigungsgrund darin, daß wir im Allgemeinen schon wissen: alle historische Erkenntniß steht unter apodiktischen Gesetzen und Regeln, die wir nur nicht immer für einzelne Fälle bestimmt genug auszusprechen im Stande sind. Ordnen wir also besondere Erfahrungen nach Anlei-

tung einer wissenschaftlichen Methode unter bestimmten leitenden Maximen, so werden wir alsdann aus weit unvollständigern Gründen doch mit mehr Wahrscheinlichkeit schliessen, als außer allem systematischen Zusammenhang bey einem tumultuarischen Verfahren.

Sehr häufig aber artet diese Maxime doch in ein unrechtmäßiges Interesse aus, durch die Sucht, nichts unentschieden liegen zu lassen, und alles erklären zu wollen, welche sowohl dem gesunden Urtheil im Leben, als der Wissenschaft vielen Schaden thut. In Sachen unsichrer Meinungen ist das Aufschieben des Urtheils gerade eins der sichersten Mittel, um sich vor Irrthum zu schützen. Dagegen gerathen viele schon durch die bloße Idee, ihr Urtheil über einen Gegenstand aufschieben zu müssen, in die größte Verlegenheit; man sieht häufig im gemeinen Leben lieber zur Annahme des ungegründetsten Aberglaubens flüchten, um, wie sie meinen, doch irgend eine Erklärung zu haben, als daß sie sich ruhig die Ungewißheit der Sache eingestünden.

In der Wissenschaft thut dies Haschen nach Erklärung den größten Schaden; es zieht von der Beobachtung ab, läßt ungeduldig eine voreilige Uebersicht des Ganzen verlangen, und verwickelt in willkührliche Hypothesen, welche bald so weit führen, daß man Sichres und Unsichres nicht mehr zu trennen weiß, und die willkührliche Erklärung selbst als Thatsache unterschiebt. In der Naturwissenschaft gelingt es nur wenigen, sich von dem unendlichen Apparat zum Erklären loszumachen, um vor der Erklärung doch nur erst zu wissen, was erklärt werden soll.

Vom Irrthum.

§. 84.

Irrthum ist gesetzwidriges Fürwahrhalten. Wie ist nun Gesetzwidrigkeit im Erkennen möglich? In der Natur kann es wohl Widerstreit entgegengesetzter Kräfte geben, aber keine Kraft kann ihrem eignen Gesetze widersprechen. Wir haben deshalb schon früher bemerkt, nur durch den Einfluß des Willens aufs Vorstellen wird Irrthum möglich, indem der Wille sich nach den ihm fremden Gesetzen der Erkenntniß zu richten sucht. Die Sinne irren nicht, auch irrt die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft nicht; sondern nur die willkührliche Reflexion. Der Wille kombinirt nur problematische Vorstellungen im Denken, und sucht im Urtheil die Regel der Erkenntniß selbst, als Gesetz der Wahrheit, zu treffen, dabey ist ihm also das Fehlen möglich, weil er sich künstlich ein ihm unmittelbar fremdes Gesetz vorschreibt.

Wir haben für das folgende hier nicht nöthig, alle Titel einer logischen Lehre vom Irrthum durch zu gehen, für die Spekulation überhaupt bedürfen wir nur der einen wichtigen Bemerkung. **Aller Unterschied des Irrthums und der Wahrheit ist nur eine Sache der wiederbeobachtenden Reflexion, und nicht unmittelbare Sache der Erkenntniß.** Weder die Anschauung, welche der Demonstration, noch die unmittelbare Erkenntniß, welche der Deduktion zu Grunde liegt, kann irrig seyn, irrig sind nur mittelbare Urtheile des Verstandes. Aller Irrthum beruht also auf Schlüssen, und folglich auf Wahrscheinlichkeitsschlüssen. Ganz ohne Grund

kann der Verstand nicht urtheilen, der Grund eines Irrthum wird Schein genannt. Der Schein besteht also immer in den unvollständigen Prämissen eines Wahrscheinlichkeitsschlusses, welche die Urtheilskraft widerrechtlich ergänzt hat. (Wir können sagen: aller Irrthum besteht darin, daß wir etwas fälschlich als nicht vorhanden voraussetzen, weil wir es nicht wahrgenommen haben, nämlich das Gegentheil von der Ergänzung des getheilten Obersatzes im Wahrscheinlichkeitsschluß.)

Dadurch, daß wir allen Irrthum nur auf das Urtheilen und die mittelbare Einbildung beschränken, bekommen wir ein freyes Feld der unmittelbaren Erkenntniß unsrer Vernunft, in welchem wir verschiedene Arten der Ueberzeugung mit gleicher Gültigkeit neben einander können bestehen lassen, als Wissen, Glaube und Ahndung. Irrthum findet nur in der mittelbaren reflektirten Erkenntniß statt, der ganze Streit um Wahrheit und Gültigkeit der Erkenntniß tastet das innere Wesen der Vernunft gar nicht an, in dieser ist lauter Wahrheit unter einer oder der andern Form, des Endlichen oder Ewigen, des immer Beharrenden der Natur, oder des immer Wechselnden der Schönheit.

Der Grund aller Mißverständnisse liegt hier wieder darin, daß man empirische und transcendentale Wahrheit verwechselt. Da man gewöhnlich meint, objektive Begründung der Urtheile fordern zu müssen, so bezieht man den Streit zwischen Wahrheit und Irrthum auch auf diese, in der That aber betrifft er nur die empirische Wahrheit der Reflexion und ihre subjektive Begründung. Diese Unterscheidung ist das einzige Mittel zur Vertilgung des Skepti-

cismus aus der Spekulation. Der Skepticismus fußt immer auf der zugestandnen Prämisse, daß wir das Wesen der Dinge nicht zu erkennen vermögen, wie sie an sich sind, und verdammt deswegen die Vernunft zu einem unvermeidlichen Zweifel in spekulativen Dingen, indem er die Beschränkung unsrer Reflexion, und der empirischen Wahrheit, die Möglichkeit des Irrthums, mit der Beschränkung unsrer unmittelbaren Erkenntniß und unsrer transcendentalen Wahrheit, d. h., mit der endlichen Ansicht der Dinge verwechselt. Wer einsieht, daß das Streiten über Wahrheit nur der Reflexion gehört, der wird seine Vernunft überhaupt nie der Ungewißheit Preis gegeben halten.

c) Die Theorie des Gefühls.

§. 85.

Kant macht uns aufmerksam darauf, wie wichtig es für die Spekulation sey, den Gebrauch der Worte, innere Empfindung und inneres Gefühl, gehörig zu sondern, um das Gefühl vom Sinne zu trennen. Er zeigt, daß wenn wir das Schöne und Gute eben so empfinden wollen, wie das Angenehme, wenn wir alles Gefühl der Lust und Unlust in Empfindung verwandeln, wir damit schon das Princip aller praktischen Philosophie und der philosophischen Aesthetik verloren geben, indem nichts als Empirie zur Grundlage der Gesetze des Guten und Schönen bliebe. Er hat aber damit nur einen Fall berührt, das Gebiet des Gefühls erstreckt sich weiter in unserm Geiste als auf die Beurtheilung von Lust und Unlust, es ist für die Spekulation überhaupt höchst wichtig, sein wahres Wesen deutlich zu machen.

Wir finden oft unmittelbar etwas wahr oder falsch, ohne es ganz einzusehen, ohne uns auf Beweis einzulassen, ohne uns nur genaue Rechenschaft geben zu können, warum wir es so finden. Dies schreiben wir dem Gefühle zu. Wir haben dem gemäß ein Wahrheitsgefühl, welches uns sehr häufig in unsern Urtheilen leitet, vorzüglich aber als Schönheitsgefühl und sittliches Gefühl sich anwendet. Wenn wir den sittlichen Werth einer Handlung oder die Schönheit eines Gegenstandes beurtheilen, so berufen wir uns dabey meistentheils nur auf das Gefühl; doch mit dem Unterschiede, daß wir in Rücksicht des Werthes einer Handlung immer noch zugeben, es müßten sich vollständige Gründe zur Rechtfertigung unsers Urtheils angeben lassen, wenn wir auch jetzt nicht im Stande wären, sie zu entwickeln, hingegen bey der Beurtheilung der Schönheit, z. B. eines Kunstwerkes, geben wir zwar auch zu, daß sich vieles zur Berichtigung des Urtheils wird sagen lassen, zuletzt aber verlangen wir hier den entscheidenden Ausspruch doch nur vom Gefühl, indem wir mit allen Begriffen und Beweisen der Welt niemand ein Urtheil über Schönheit werden aufnöthigen können.

Worin besteht nun dieses Gefühl? was wollen wir damit? Die Hauptsache ist, es vom Sinne gehörig zu trennen. Es war das schädlichste Mißverständniß des englischen Empirismus, besonders der Gegner von Hume, welche dieses ästhetische und sittliche Gefühl so genau beobachtet haben, daß sie es immer für feinern Sinn, für Modifikation der Empfindung hielten, und die Deutschen, denen übersetzte Weisheit meistens einleuchtender als eigne ist, sprachen ihnen lange nach, wiewohl wir fast nur Entwickelung des eignen Sprachgebrauchs bedürfen, um die Sache ins klare

zu bringen. Fühlen setzen wir, wenn wir die Vergleichung ganz allgemein machen, dem Schließen entgegen. Der Schluß enthält die Erzeugung eines Urtheils mittelbar aus andern, und zwar so, daß ich mir des Akts dieser mittelbaren Vorstellung wieder bewußt bin. Das Gefühl hingegen erzeugt seine Urtheile unmittelbar. Gefühl gehört also dem nämlichen Vermögen, welchem das Urtheilen und Schließen zukommt, nur daß sich hier seine Thätigkeit ohne Vermittelung äußert. Gefühl nennen wir die unmittelbare Selbstthätigkeit des Reflexionsvermögens, d. h., wie wir früher gezeigt haben, die unmittelbare Thätigkeit der Urtheilskraft. Das Gefühlvermögen ist also keineswegs Sinn und Empfindung, sondern willkührliche Reflexion nur in ihrer, dem vermittelten Schließen entgegengesetzten, unmittelbaren Thätigkeit.

Wir können demgemäß drey Arten des Gefühls unterscheiden. Die erste Art beruht nur auf dem Grade, wie weit ich mir eben jetzt der Gründe eines Urtheils bewußt bin, die zweyte ist die unmittelbare Thätigkeit der subsumirenden, die dritte der reflektirenden Urtheilskraft.

Wenn ich jetzt eben ein Urtheil fälle, so kann ich nicht immer jedes Urtheil nach deutlich gedachten Schlußketten aus höheren Urtheilen bis zum Princip hinauf ableiten, sondern es giebt irgend einen Theil der Schlußkette, wo ich mir jetzt gewisser Prämissen unmittelbar bewußt werde, und aus diesen folgere; oft fallen mir wohl gar alle Prämissen im Gemüthe zusammen, ich werde mir ihrer zwar nicht einzeln bewußt, aber aus der dunkeln Vorstellung derselben können wir doch einen richtigen Schlußsatz ziehen, der alsdann Ausspruch des Gefühls genannt wird. Hieher gehört

erstlich das sittliche Gefühl, wornach das Gewissen unmittelbar den Werth einer Handlung abmißt, ohne sich auf Rückrechnung aller Prämissen seines Urtheils einzulassen. Dahin gehört zweytens dasjenige, was man praktischen Takt nennt, den jeder für sein Geschäft so nothwendig braucht; wo jemand, der hinlängliche Stärke der Urtheilskraft besitzt und Uebung damit verbindet, in verwickelten Fällen doch auf den ersten Anblick der Sache zu urtheilen weiß, und nun leichtlich richtiger entscheidet, als wenn er mit vieler Mühe um sein Thema herum geschlossen hätte, wie z. B. ein Arzt, der nach wenigen Fragen den Zustand eines Kranken genau zu beurtheilen weiß, ein Rechtsgelehrter, der die verwickelteste Proceßsache nach einer Uebersicht klar entscheidet, oder ein Naturforscher, der bey verwickelten Versuchen, die er das erstemal anstellt, doch schon den Erfolg voraus anzugeben weiß, indem er sich viele Analogien dunkel denkt, die er vielleicht nicht einmal im Stande wäre, sich auf der Stelle klar zu machen. Ein solches Gefühl muß am bestimmtesten da sprechen, wo wir beym sittlichen Gefühl alle Bestimmungsgründe des Urtheils der Vernunft selbst gehören, sie also im Gefühl und seiner dunkeln Vorstellung alle zur Bestimmung des Urtheils mitwirken, dagegen, wenn ich mir die Prämissen in Schlußketten erst einzeln denken will, vielleicht manche vergessen werden können, und so ein irriges Resultat heraus kommt. Aber wenn das Gefühl sich einmal täuscht, so ist, da seine Thätigkeit nicht in die Beobachtung fällt, der Fehler auch weit schwerer zu finden; dadurch wird es die geheime Werkstätte, von der aus die Vorurtheile ihre Folgen verbreiten.

Zweytens, selbst der subsumirenden Urtheilskraft muß zur Unterordnung des Falls unter eine gegebene Regel eine

unmittelbare Thätigkeit zukommen. Nur der Verstand kann belehrt werden, indem man ihm allgemeine Regeln giebt. Wenn nun eine Regel gegeben ist, so kann ich wohl auch wieder eine neue geben, welche lehrt, wie nach dieser verfahren werden muß, aber endlich muß ich doch nach einer unmittelbar verfahren, d. h., die Urtheilskraft ohne vermittelnden Verstand anwenden. Die Urtheilskraft zeigt hier eine unmittelbare Thätigkeit, nicht eigentlich indem sie den Schlußsatz denkt, sondern indem sie den Untersatz der Regel unterlegt, oder indem sie schlechthin das Ist im Urtheil denkt.

Drittens, subsumirende Urtheilskraft setzt doch immer Regel oder Begriff voraus, den der Verstand gegeben hat, die Thätigkeit der reflektirenden ist aber ganz unabhängig. Die zeigt sich als Gefühl bey jedem Urtheil, das wir unmittelbar aus der Anschauung nehmen, und bey jedem philosophischen Grundurtheil, welches wir von der erkennenden Spontaneität der Vernunft entlehnen, z. B. bey dem Ich bin des Selbstbewußtseyns. Vorzüglich aber zeigt sich dieses Gefühl da, wo die Urtheilskraft nach einem Gesetze urtheilt, welches der Verstand gar nicht als Regel auszusprechen vermag, wo sich vielmehr eigne Principien der Urtheilskraft finden. Dies ist der Fall bey unsern Urtheilen über Schönheit, deren Idee sich in keine nach Begriffen zu fassende Regel schmiegt. Wenn also aus der Urtheilskraft für sich, unabhängig vom Verstande eigne Erkenntnisse entspringen, so läßt sich deren Princip, wiewohl es nicht in der Anschauung gegeben werden kann, doch nicht auf Regel und Begriff bringen, sondern es entspringt nur aus dem Gefühl ohne Begriff

und doch mit Nothwendigkeit. Dies ist das Geheimniß des Ursprungs der Schönheit in unsrer Vernunft.

Wir sagen also, das Gefühlvermögen ist die unmittelbare Selbstthätigkeit der Urtheilskraft, damit kommen wir aber mit der von vielen angenommenen Kantischen Theorie der Gefühle in Widerspruch. Wir stimmen wohl darin mit ihm, daß er das Gefühl von Sinn und Empfindung trennt, aber wir können es nicht mit ihm nur auf Lust und Unlust beschränken. Hätte Kant bemerkt, daß man statt Gefühl der Lust ganz im Allgemeinen auch Beurtheilung der Zweckmäßigkeit sagen kann, so würde dieser ganze Theil seiner anthropologischen Theorie anders ausgefallen seyn. Seine Exposition des Gefühls im Verhältniß zur Empfindung ist ganz einseitig. Er sagt: Gefühl ist das ganz subjektive an der Vorstellung, wodurch der Gegenstand nicht erkannt wird, Empfindung hingegen ist objektiv, die grüne Farbe der Wiese gehört zur Empfindung, die Annehmlichkeit derselben fürs Auge zum Lustgefühl. Diese Exposition ist eigentlich nur für die Lust am Angenehmen richtig, sie kann aber überhaupt nicht auf Gefühl, sondern nur auf Lust und Unlust bezogen werden, da doch das Gefühl noch sehr manchen andern Gegenstand hat außer der Lust. In Kiesewetters Logik wird hiegegen gerade umgekehrt nach der Kantischen Theorie das Wahrheitsgefühl selbst auf Lust und Unlust reducirt, indem man es ungefähr so erklärt: die Lust an der harmonischen Zusammenstimmung unsrer Vorstellungen bestimmt uns, etwas für wahr zu halten. Dies ist aber

wieder einseitig, das trifft weder die Aussprüche des praktischen Taktes noch des moralischen Gefühls. Das Wichtigste hierbey ist die Folge für die Theorie der Lustgefühle überhaupt. Kant nimmt dieses Gefühl der Lust als ein eignes ursprüngliches, von keinem andern abzuleitendes Element in der Organisation der Vernunft an, und hat darin viel Beyfall gefunden, wir hingegen werden zeigen, daß es nichts als Urtheilskraft ist, welche nach der Regel des Werthes entscheidet.

